AMÉRICA Y LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

Fernando Murillo Rubiera

COLECCIONES MAPFRE 1492

América, como realidad histórica, está inexorablemente unida a la definitiva adquisición, por vía empírica, de una verdad esencial para la comprensión de la historia y del hombre: la fundamental unidad natural y moral del género humano. Sin embargo, el significado de este principio de unidad y, sobre todo, las exigencias que de él se derivaban en el orden de las relaciones humanas, no estuvieron claros para el mundo cristiano hasta que se enfrentó con la experiencia suministrada por la aparición de un continente poblado de seres humanos cuya existencia ignoraba. El mundo americano es consecuencia de un proceso de fusión cultural y étnica largo y profundo, como no se ha dado en otra parte de la Tierra. Surgió una sociedad nueva y en ella incidieron las ideas de los nuevos tiempos, que traían otras concepciones sobre el hombre y su libertad. La identificación de la dignidad del hombre a través de los indios encontrados en América es el objetivo que logra admirablemente Fernando Murillo Rubiera en esta obra.

Fernando Murillo Rubiera (Madrid, 1923). Doctor en Derecho. Estudios en la Universidad de Harvard y en la Academia de Derecho Internacional de La Haya. Obras: *Derecho económico del desarrollo iberoamericano* (1974), *Santa Cruz de Marcenado. Un militar ilustrado* (1985), *Andrés Bello. Historia de una vida y de una obra* (1986).

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Colección Relaciones entre España y América

AMÉRICA Y LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

Los Derechos del Hombre en la Filosofia de la Historia de América

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Fernado Murillo Rubiera
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-502-6 (rústica)
ISBN: 84-7100-503-4 (cartoné)
Depósito legal: M. 26946-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, km 20,800 (Madrid)
Impreso en España - Printed in Spain

FERNANDO MURILLO RUBIERA

AMÉRICA Y LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

Los Derechos del Hombre en la Filosofía de la Historia de América

EDITORIAL
MAPFRE

A mi mujer y mis hijos

ÍNDICE

Primera parte
LA AMÉRICA ESPAÑOLA

Introducción 15

Capítulo I. La concepción universal del género humano 21

Creencias y realidades en la Edad Media 22
Recuperación de una convicción 29
América entre la realidad y el mito 32

Capítulo II. La presencia de los habitantes del Nuevo Mundo 41

Las fuentes de conocimiento sobre la actitud hacia el indio: el tema del primitivismo 43
Primeras ideas sobre los hombres encontrados 45
Cristóbal Colón 45
Álvarez Chanca 49
Miguel de Cûneo 51
Ramón Pané 53
La valoración a distancia: Pedro Mártir de Anglería 55
La disputa sobre la racionalidad de los indios 61

Capítulo III. La realidad indiana 69

Hechos y circunstancias 71
El proposito de la integración del indígena 83

CAPÍTULO IV. EL PROCESO DE LA DEFENSA DE LA DIGNIDAD HUMANA 89

Origen 93
La confusión política 98
Planteamiento de la ética de la conquista 101
La bula *Sublimis Deus* y la reacción de los teólogos 120
De las Leyes Nuevas a la «Gran Controversia» 129
La «Gran Controversia» 135

CAPÍTULO V. LOS DERECHOS DEL HOMBRE EN EL SISTEMA COLONIAL ESPAÑOL 139

La continuidad doctrinal en los siglos XVII y XVIII 144
Cristianización y civilización 152
La aculturación y los derechos del hombre 166
Teoría y realidad de la protección del indio 174

SEGUNDA PARTE

LA AMÉRICA INDEPENDIENTE

CAPÍTULO VI. UNA NUEVA FILOSOFÍA SOBRE EL HOMBRE Y SU LIBERTAD. 189

La experiencia de la Independencia de las Trece Colonias 199
Las influencias ideológicas: Thomas Paine y la Revolución Francesa 203
Aceptación y rechazo de las nuevas ideas en la América española 210
La influencia ilustrada española y de la doctrina populista 215

CAPÍTULO VII. SOCIEDAD Y POLÍTICA EN LA NUEVA REALIDAD AMERICANA 223

Condicionamientos etno-culturales y socio-económicos 225
Formalismo jurídico y realidad social 233
Presencia del indígena en el orden jurídico 237
El problema en las Constituciones 248

CAPÍTULO VIII. EL HOMBRE DE LA AMÉRICA DE HOY Y DE MAÑANA 261

El subdesarrollo 263
Los Derechos del Hombre en el ámbito interamericano 269
El indigenismo americano 275

El mundo indígena 277
El indigenismo 282

APÉNDICES

FECHAS FUNDAMENTALES 291
BIBLIOGRAFÍA 295

ÍNDICE ONOMÁSTICO 315

ÍNDICE TOPONÍMICO 319

PRIMERA PARTE

LA AMÉRICA ESPAÑOLA

INTRODUCCIÓN

América, como realidad histórica, está inexorablemente unida a la definitiva adquisición, por vía empírica, de una verdad esencial para la comprensión de la historia y del hombre: la fundamental unidad natural y moral del género humano.

Verdad explícitamente recogida, y por eso ya conocida, en la doctrina cristiana que procede del hecho histórico de la Revelación. En ella se postula que todos los hombres son criaturas racionales, compuestas de alma y cuerpo, hechas por Dios a su imagen y semejanza y que todos están destinados a la salvación eterna.

Sin embargo, el profundo significado de este principio de unidad y, sobre todo, las exigencias que de él se derivaban en el orden de las relaciones humanas no aparecieron claros y con toda su fuerza para el mundo cristiano hasta que éste se enfrentó con la experiencia suministrada por la aparición de un continente ignorado, poblado de seres humanos de cuya existencia no se tenía noticia.

Este hecho asombroso hizo evidente algo aceptado, pero que había permanecido dormido en la región reservada a las verdades teóricas. Ahora impuso aquellas exigencias, sus corolarios insoslayables, con la brusquedad que es propia de los principios éticos cuya razón de existir es la ordenación de las relaciones humanas y cuya anulación impune escapa a las posibilidades del hombre.

Removió así concepciones y hábitos de larga vida, que se habían incorporado al repertorio de principios que regían la conducta de los pueblos, incluso de los que eran portadores de una civilización que reconocía entre sus elementos conformadores precisamente los contenidos de la Revelación cristiana. Y esa fue la razón de que constituyera una verdadera conmoción de los espíritus, semejante a la que se pro-

vocó al verse afectadas las bases de los conocimientos cosmográficos desde los que se había interpretado el cosmos y en los que se había descansado durante siglos. Por eso también tomó mucho tiempo el que fuera debidamente asimilada y adquiriera la capacidad necesaria para orientar la conducta de los hombres y la ordenación de la sociedad, no sólo en el Nuevo Mundo sino en todo el mundo civilizado.

Especiales circunstancias se dieron en el pueblo español, que fue el instrumento por el que se realizó el Descubrimiento del Nuevo Mundo, obra de la humanidad. Y esas circunstancias especiales son las que permitieron que estuviera en condiciones de impulsar tamaño cambio en las mentes y las voluntades. El impulso, por supuesto, tuvo como protagonistas hombres concretos, hombres como nosotros, con sus limitaciones y condicionamientos, de vida y fisonomía que nos son conocidas y hasta familiares. Ellos fueron, sin saberlo, *representantes humanos de la capacidad creadora de las cosas.* En el relato que compone la reflexión contenida en este libro, en un momento preciso, saltará al primer plano, por ejemplo, fray Antonio de Montesinos, religioso dominico que, agente de la providencia, un buen día dio el paso que era necesario para que pudiera ser proclamada, y combatida también, que tal es el sino de las cosas de los hombres, la dignidad y la libertad del indio.

Esta es la verdadera importancia del Descubrimiento de América. Aquí es donde reside, en verdad, lo que hay de grandeza y trascendencia en la obra cumplida por España. Ante esto cede cualquier otro aspecto que pueda ser considerado en el extraordinario acontecimiento.

Este libro tiene como primer objeto de conocimiento esta identificación de la dignidad del hombre, a través de la persona de los indios allí encontrados, en los pliegues de la historia de América.

Recordemos brevemente lo que se significa cuando se aplica el concepto *digno* a la criatura humana.

El adjetivo *dignus*, de origen latino, se forma de una raíz (*dec*) y un subfijo (*nus*), que expresan cuanto de excelencia, de distinción y superioridad se reconoce como atributo adventicio en la persona en sí o en la calificación que merece su acción (digno de), su comportamiento individual.

Con esto ya se advierte que, además de la dignidad adventicia que se deberá a su comportamiento, también el significado se sitúa en un nivel ontológico, esto es, referido a la dignidad que corresponde a la persona por su singularidad dentro de la escala de los seres, por su condi-

ción nativa. Los hombres nacen todos igualmente personas (aunque no personas iguales) con independencia de sus méritos y conductas. Investidos de igual excelencia, que les coloca por encima de todo otro ser o criatura. Es condición que va inseparablemente unida de su propio ser, por cuanto es su cualidad entitativa.

Pero de dos maneras puede ser el ser: por su propia esencia, que es sólo privativa del Ser absoluto, Dios; y el ser por participación, o ser recibido. Así, la existencia humana es participación del existir esencial de Dios. En el hombre, el existir es la actualidad de la esencia de Aquel que *es* de forma propia, y la razón nos hace comprender que el acto de suyo, por necesidad, es proporcionado a aquello de que es acto. La concepción del hombre como existente por participación del Ser por esencia (Dios) nos descubre así su vinculación ontológica y necesaria respecto de Dios y, por ende, su excelencia por vía de participación, que se expresa en su cualidad racional.

Boecio (*Liber de persona et de duabus naturis*) dice que el hombre es *rationalis naturae individua substantia.* Y Santo Tomás (*De Potentia*), *distinctum subsistens in natura intellectuali.* Es decir, lo subsistente de naturaleza racional. Su substantividad, lo que le proporciona su independencia ontológica, es precisamente eso, su racionalidad, lo que constituye lo específico humano, de donde viene su dignidad y trascendencia, y su condición necesaria de ser libre.

Esta es la elevación y profundidad de la antropología cristiana. Desde ella pudo el Cristianismo, a partir del momento mismo de su aparición, fundamentar el reconocimiento de la personalidad de cada hombre como algo excelso, hecho a imagen de Dios en virtud de una vinculación ontológica por participación, y cuya vocación última y definitiva es la salvación eterna.

Consecuencia de esta concepción cristiana en orden al acontecer histórico es que lo contempla a la luz de lo universal, cuyo fin es Dios. Y toda reflexión sobre la vida de los pueblos desde una perspectiva cristiana acaba concentrándose, como que es atraída hacia su centro, en el hombre.

> Todas las afirmaciones sobre la dignidad del hombre tienen su verdadera legitimación en el hecho metafísico y universal de que el espíritu y el alma del hombre son inmortales y, por tanto, trascendentes a cualquier valor secular, puesto que todo el mundo material es nada comparado al alma (Rommen).

Esta concepción trascendente es la que dio fundamento teológico a la elevada idea de la dignidad de la persona desde la que los teólogos y misioneros en el siglo XVI defendieron la condición racional y libre de los indios. Ella fue, por consiguiente, la que proporcionó el impulso que les permitía ver esa dignidad donde los demás advertían el atraso, la ignorancia e incluso formas de vida brutales y degeneradas. Sabían, porque creían firmemente, que allí estaba oculta esa esencia inseparable de su condición humana, seres racionales capaces de la salvación eterna, almas en las que se escondía el libre albedrío que podría llevarles a discernir entre lo bueno y lo malo.

Esta visión propia de la antropología cristiana perduró durante todos los siglos y en toda la América en que continuó la dominación española. A lo largo de ese período de tiempo, en especial a partir del siglo XVII, se desarrolló paralelamente, en el mundo de la inteligencia, un proceso complejo que dispuso las mentes para considerar de otra forma el hombre y la sociedad, produciéndose una paulatina aceptación de la separación del orden jurídico y del moral, que arranca de los hechos que condujeron a la laicización del poder político (depuración de toda infiltración teocrática en éste y restauración del Estado en su condición de institución puramente humana). El derecho positivo, en el que el hombre encontrará la garantía de su libertad, se subordina a otro derecho superior, pero el fundamento de éste no estará más allá de la naturaleza, sino en la misma naturaleza humana y será directamente conocido por la razón. Es el momento del racionalismo en la evolución del pensamiento.

Ahora, también será América el escenario en que esta nueva fase en la evolución de las ideas sobre los derechos y la libertad de la persona haga su aparición. No en la América española, sino al norte del hemisferio, donde se asentó años atrás otra colectividad de hombres procedentes de Europa y de origen sajón, que dio vida a una sociedad de carácter muy distinto, en la que regían otras categorías y otra concepción de la vida. Fue en Filadelfia, en 1776.

En el curso de los acontecimientos históricos que condujeron a la independencia de las trece colonias, no se redactó, unida a las Constituciones particulares y a la de la Confederación después, una carta de derechos fundamentales, como la que luego sería casi símbolo de las conquistas de los nuevos tiempos que abría la Revolución Francesa. Pero en la Declaración de 1776 estaba el credo de la visión de la libertad

con arreglo a una filosofía distinta de la que se había conocido en los períodos precedentes.

Por eso, en el desarrollo del tema de este libro hay dos partes. La primera corresponde a una concepción del hombre que inspiró la lucha por la justicia y la dignidad, partiendo de la recuperación de la verdad olvidada de la unidad del género humano. La segunda, al descubrimiento de la libertad como valor creador de la sociedad civil, y se extiende también a la suerte que ha corrido lo que constituye, en realidad, el contenido de esa misma libertad. Porque como el progreso que esto significó en el perfeccionamiento de la vida del hombre como ser social no puede hacernos olvidar lo que sabemos de las exigencias profundas que nacen de la ontología misma del hombre, era necesario preguntarse, antes de cerrar el recorrido, por la situación en que se encuentra hoy la consideración de la dignidad del hombre, de todos los hombres, también de los indígenas que constituyen una buena parte del numeroso censo de población marginada o no incorporada a los cuerpos sociales que forman la América de nuestros días y la del futuro.

El mundo americano, nunca hay que olvidarlo, es consecuencia de un proceso de fusión cultural y étnica muy profundo, muy vasto y muy prolongado en el tiempo, como no lo ha conocido ninguna otra parte de la Tierra. Nuestra reflexión, por eso, tenía que llevarnos a lo largo de unos siglos en que surgió una sociedad nueva, distinta de los componentes que habían intervenido en su génesis, considerados separadamente. E indagar de qué forma incidieron en ella, variando sus concepciones originarias, las ideas de nuevos tiempos, que traían otras concepciones sobre el hombre y su libertad.

América fue el escenario en que el hombre descubrió cosas decisivas sobre sí mismo. A lo largo de una historia cargada de enseñanzas, que compone un friso admirable de la condición humana, nos invita a preguntarnos cuál es la suerte de la dignidad del Hombre, no sólo allí, en lo que fue un día Nuevo Mundo y tierra de la esperanza y de los mitos salvadores, sino en nuestro mundo de hoy, a la puerta ya de un nuevo milenio, en el que nos disponemos a entrar con la carga de los problemas y las dudas que traen consigo las situaciones que padece toda la Humanidad. Cuya unidad ya no es sólo postulado de una doctrina que invita a la fraternidad entre todos los hombres, sino una realidad comprobada por la experiencia cotidiana.

Capítulo I

LA CONCEPCIÓN UNIVERSAL DEL GÉNERO HUMANO

Para poder apreciar en su verdadera dimensión el hecho colosal del Descubrimiento del Nuevo Mundo y hacernos una idea de lo que representó en todos los órdenes de la vida, es necesario detenerse a considerar el cambio que produjo en la visión del Universo y que obligó, por lo mismo, a abandonar concepciones adquiridas que habían sido tenidas por ciertas durante siglos. Pero no menos importante es que también abrió la posibilidad de ver iluminadas con nueva luz verdades conocidas desde muy antiguo, cuya profundidad y consecuencias, sin embargo, se habían difuminado hasta perderse. Este es el caso de la verdad que postulaba la unidad esencial de la familia humana.

En efecto, la igualdad natural entre todos los hombres por la común participación en la esencia racional, que prolongaba concepciones muy antiguas, fue considerada por la filosofía estoica como una verdad firmemente adquirida y sobre ella construyó su idea de la *humanitas*, formulación de la existencia de una sociedad en la que el elemento constitutivo es la totalidad del género humano sometido al *ius gentium* como norma.

De ella se desprendían principios importantes para la conducta humana como ser social. Uno de ellos era el valor que habría que reconocer a la opinion concordante de los hombres (*omnium consortium consensus*), pero sobre todo estaba la igualdad esencial entre todos ellos como dotados de razón y capaces, en su virtud, de discernir entre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo.

Este legado encontró acogida en el clima espiritual que acompañó al pensamiento del Imperio y que personifica Cicerón, al situar en la base del humanismo de su tiempo el elemento de una común filiación

divina para todos los miembros del linaje humano, lo que más tarde permitiría a Séneca elevarse a una concepción antropológica proto-cristiana que hacía del hombre algo sagrado: *homo res sacra homini.* Desde ese momento se disponía ya, en la evolución del pensamiento, de la posibilidad de superar la idea que encontraba origen en los más remotos tiempos de la Antigüedad, según la cual era mandato de la naturaleza la distinción entre unos hombres nacidos para servir y otros para mandar, y que más tarde se amparó en la autoridad de Aristóteles.

Desde aquella afirmación de la filiación divina, el Cristianismo dio un paso más al concebir la humanidad como una persona moral integrada por todos los hombres, miembros de una misma familia, con un destino único cual es la vocación a la salvación eterna en virtud del misterio de la Redención, hecho histórico con efectos que alcanzan a todos ellos sin distinción. La filosofía cristiana sustentaba así una igualdad entre todos los seres humanos de calidad infinitamente superior a la que pudo concebir el pensamiento estoico y romano.

Dentro de esta concepción cristiana, la visión grandiosa de la evolución de todo el linaje humano, disperso sobre la Tierra, a lo largo de los tiempos, aunque una parte de él permaneciese apartada e ignorada, permite hablar de una verdadera historia universal de la Humanidad entera. La cual no se concibe por ello, en ningún momento, guiada hacia una ordenación socio-política unitaria a la manera de una monarquía universal. Al contrario, su existencia supondrá siempre la realidad de una pluralidad de pueblos y naciones. El vínculo profundo entre todos los hombres no será otro que su común filiación y ésta se sitúa en una región mucho más elevada que la de cualquier vínculo político. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Algo que ya había sido intuido por Cicerón en su *De Legibus* (I,8) al decir: *Homini cum Deo similitudo,* pero que con el Cristianismo, en virtud de las consecuencias salvadoras de la Redención, adquiere una dimensión nueva.

Creencias y realidades en la Edad Media

Toda la Edad Media, tanto la Alta como la Baja, contó, dentro de su concepción del mundo, con la idea de la universalidad entre el repertorio de sus creencias de raíz cristiana. Universalidad en diversos sentidos. De una parte y primero de todo, de la Cristiandad como co-

munidad que, siéndolo en potencia, tendía por su propia esencia a serlo en acto, es decir que, por la vocación universal de la fe, habría un día de abrazar a todo el género humano. De otra, la aceptación, a partir de un determinado momento, de que el universalismo de la Cristiandad occidental coexistía, en el plano de las realidades históricas, con otras comunidades de pretensión igualmente universalista, particularmente el Islam, y por ello necesariamente en situación antagónica con la cristiana.

La idea de lo universal lleva consigo el concepto de lo vario pero unido (*plura ut unum*), mas he aquí que lo universal aparece en el mundo medieval lleno de amenazadores antagonismos que hacen difícil que cobre realidad aquella unidad de la familia humana en la que cree. En lo interno, porque la misma comunidad de la Cristiandad occidental tiene dos cabezas, está gobernada por dos poderes, el papa y el emperador, que corresponden a lo espiritual y a lo temporal, lo que en la realidad de los hechos se manifiesta como causa de conflicto instalado en su seno. Y la existencia de unos espacios diferentes regidos por pretensiones universalistas antagónicas conduce también, en lo externo, como hemos visto, a una situación de permanente enfrentamiento. De aquí vendrá que la guerra con el infiel, el mundo islámico, será considerada siempre como justa porque es la guerra por la causa de Dios [1].

Por otra parte, el mundo en que vive el hombre medieval tiene una estructura social en la que todo conduce a la fragmentación, a la separación y al localismo, lo que dificulta una consideración unitaria de la sociedad. Bajo la instancia superior del emperador se encuentran ciertamente los reinos que aparecen como tal unidad representada por el rey, pero en la que todos los componentes sociales forman un tejido de relaciones en el que lo característico es la diversidad y el pluralismo. Una sociedad en la que, todo, desde el rey hasta los señores de los rangos inferiores de la nobleza, en el ámbito secular y en el eclesiástico, aparece como centro de imputación de poder, generador de subordinaciones y dependencias.

Durante el largo período prefeudal que corresponde al final de la Edad Antigua, en la Europa occidental (mientras se va definiendo la

[1] *Vid.* M. García Pelayo, «Federico II de Suavia y el nacimiento del Estado moderno», en el vol. *Del mito y de la razón, en el pensamiento político*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 148 y ss.

doctrina de las dos espadas que acompaña a la *traslatio Imperii* y adquiere firmeza el sometimiento a las dos cabezas, el papa y el emperador, móvil inspirador de los teóricos teocráticos o cesaristas que interpretan la realidad y elaboran la filosofía política) los reyes hacen efectiva la realidad de su poder mediante la sucesiva gradación de dependencias que unen a su persona los fieles señores que les deben *obsequium* y *servitium*. De esta forma es como se nos muestra la parte superior de la estructura social que lentamente se va formando como consecuencia de la presión que ejercen los cambios producidos, dentro del espacio que corresponde a lo que fueron las antiguas provincias del Imperio, por la paulatina expansión de los pueblos germánicos hacia la cuenca mediterránea.

El hecho de la ocupación de tierras por los que son más próximos a los monarcas, en virtud de decisiones de estos mismos para corresponder a lealtades y servicios presentes y futuros, transforma la situación económica y social que conocieran esos espacios sobre los que se extendió la presencia de Roma, *caput mundi*, y en los que ésta dejó normas, instituciones y cultura que se conservarán y harán suyas los nuevos dominadores. Se asiste así a un fenómeno de vastas proporciones, de gran poder transformador y que tendrá, inevitablemente, consecuencias históricas para todos los pueblos de un área geográfica cuyos límites son dificiles de fijar con total exactitud, pero que con seguridad cubre toda la Europa situada al sur del Rhin. Es un proceso largo, que no se mantuvo siempre de una manera uniforme, pero que inexorablemente dio a aquellas nacientes sociedades el molde del régimen señorial que debía fijar los rasgos de su fisonomía como entidades políticas, y condicionar así buena parte de las profundas motivaciones de su evolución.

La desintegración y la dispersión fueron inevitable consecuencia de ese pluralismo connatural al feudalismo, entendido en sentido socio-político, que fue el que conoció Europa durante toda la Alta Edad Media a partir de Carlos Martel (741). La peculiaridad de la historia medieval española, debida a la prolongada Reconquista a que forzó el sostenido tesón para recuperar la tierra perdida con la invasión islámica, hizo que en el reino castellano-leonés la evolución que se advierte al norte de los Pirineos adoptara aquí modalidades diferentes. El gran historiador Claudio Sánchez Albornoz, que con admirable constancia se dedicó al estudio de este período de nuestra historia, explicó alguna vez las sor-

presas que esa singularidad le proporcionó, e incluso orientó sus investigaciones, y señaló a este respecto «especialmente el ventarrón de libertad que soplaba sobre los llanos del Duero» frente a la contemporánea sociedad de la Europa feudal [2].

Es explicable todo el cúmulo de tensiones que necesariamente acompañaba a un mundo fragmentado en el que la vida real se desarrollaba entre diversas formas de dependencia. Sólo a través de ellas tomaba sentido la participación del hombre individual o del grupo en la existencia del todo, y aun sólo por medio de ellas tenía realidad la existencia misma de ambos como pretendidos sujetos de bienes, derechos e intereses.

Esta situación general evoluciona a medida que el poder del rey se amplía y consolida. Pero ese proceso, que encierra los gérmenes de la futura forma política del Estado, es paralelo a otro por el que los mayores entre los poderosos se agrupan en estamentos con representación en cortes y parlamentos (nobleza, clero y ciudades), para mejor defender sus privilegios y condicionar frente al rey su cooperación militar o financiera. Tan necesaria para éste si quiere proteger su esfera de poder frente a las pretensiones del Imperio *(Rex est imperator in regno suo),* de una parte, y su preeminencia sobre los señores feudales y los intereses de las corporaciones y gremios, de otra.

Al propio tiempo, en estrecha relación causal con el ascenso del estamento nobiliario, se registra una degradación en todos los órdenes de la vida —en lo jurídico, lo económico y lo social— del pueblo libre pero carente de capacidad económica, los simples «ingenuos», los hombres nacidos y conservados libres. Mientras aumentaba el poder de la aristocracia, disminuía la capacidad como realidad social de los libres menores, produciéndose así la primera gran degradación de la clase media que, como siempre, era el contrapeso de los poderosos dentro de la sociedad. Dado el carácter estamental de esta clase, ese sector buscó protección encomendándose a un señor mediante el pago de un canon o entregando parte de sus tierras, que sí podía seguir cultivando en régimen de precario pero que perdía al dejar la protección del señor que se la otorgaba. Se introducía de este modo una dependencia servil que borró la gran diferencia que existió antes de la evolución, entre nacidos

[2] C. Sánchez Albornoz, *Silueta historica del hombre libre en el Reino Asturleonés hace mil años,* Madrid, 1976, p. 117.

libres y libertos. Como ha explicado Sánchez Albornoz, pese al intento de algunos monarcas para corregir esta modificación del cuerpo social, conscientes del peligro de una nobleza cada vez más poderosa,

> el movimiento de los libres hacia la dependencia había alcanzado tal fuerza acelerada desde fecha temprana (hacia el siglo IX) que era imposible refrenarlo [3].

Reconocemos en todo ello la dinámica que movió las transformaciones sociales y económicas que, desde la Baja Edad Media, prepararon tanto el advenimiento de una nueva ordenación política con la sociedad estamental como una mayor expansión de la economía, sobre todo a través del auge de los núcleos urbanos. Evolución que se realizó sin destruir aquel tejido de relaciones de subordinación y dependencia dentro del que necesariamente se desenvolvía la existencia humana. Incluso la nueva situación generó otras nuevas que vinieron a sumarse a las existentes.

Aquellos tres estamentos que supieron cohesionarse frente al rey constituyen el *regnum* reunidos en cortes y parlamentos, nuevo centro de poder social, pero también político, pues el rey nada podrá en los temas decisivos sin su consentimiento, lo que se expresa en la fómula jurídica *quod omne tangit ad omnibus debet approbetur.* Bien entendido que esos *todos* no son hombres individualmente considerados, sino estamentos, grupos de hombres unidos por la homogeneidad que les cohesiona.

Es cierto, no obstante, que este actuar común del *regnum* descansaba en una conciencia de comunidad subyacente a las diferencias heredadas de la situación feudal. Ella sería el *humus* en el que habría de echar raíces un sentimiento solidario que fue el primer paso hacia la afirmación de las nacionalidades.

> Desde que el cristianismo hubo ganado a los pueblos germano-románicos comenzó la lucha silenciosa entre el espíritu universal y el espíritu de las naciones [4].

[3] C. Sánchez Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo,* t. III, Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, 1942.

[4] W. Goetz, «La Edad Media», estudio preliminar al vol. III de la *Historia Universal* dirigida por él mismo, Espasa Calpe, 1933, p. 6.

Lo cual también vino a constituir otro factor de particularidad frente al ideal universalista medieval que, en cambio, sí se conservó siempre en lo religioso, porque el proceso no tocaba a la unidad de la Cristiandad, una sola comunidad, un solo credo y un solo culto. Pero afectó directamente al ámbito político porque los particularismos nacionales que comienzan a apuntar amenazan la unidad del Imperio, y esto será más evidente a medida que penetren en el dominio de la cultura, por la afirmación de las lenguas romances, desgajadas del común latín. Lenguas consideradas nacionales que alcanzarán la madurez necesaria cuando sean capaces de dar vida a obras importantes, como se advierte con la lengua toscana cuando pudo contar en su haber con la *Divina Comedia* de Dante.

Dentro de ese mundo complejo y cruzado de tensiones antagónicas que su mismo pluralismo alimenta, la *humanitas* remota, sacralizada por la escatología cristiana que, sin embargo, forma la atmósfera religiosa que respira el hombre de los siglos medios, pierde vigencia. La unidad natural y moral del género humano y la igualdad esencial entre todos los hombres que ella comporta es algo que se mueve en el ámbito de las creencias, sin reflejo en la realidad de la existencia terrena.

Se establecerán contactos y relaciones con otros hombres en viajes, en misiones diplomáticas o comerciales. Se tendrán situados a los grupos conocidos dentro de una clasificación establecida que distingue cristianos, infieles y gentiles, sin hacerse cuestión de su condición humana y de su racionalidad, que son evidentes. Pero esto no significará un conocimiento con virtualidad susceptible de conformar una conducta, de hacer brotar un sentido de fraternidad o transmitir calor humano. Y si eso ocurre, será algo excepcional, estará casi nimbado por la luz de lo milagroso.

En la imaginación del hombre de aquellos tiempos, el orden terrenal, tan rígidamente jerarquizado en la sociedad en la que se desenvuelve, se le aparece como un reflejo del orden supraterrenal que lee en los tímpanos de los pórticos de las catedrales y abadías, o los capiteles de los claustros románicos. El gobierno de Dios, presidido por el Pantocrátor, rodeado en armonías descendentes de todas las jerarquías celestiales de ángeles y dominaciones, le ilustra sobre esa jerarquización que también impera en el mundo de lo creado y, por supuesto, en el de las relaciones sociales. El orden jerárquico le es, por ello, accesible, inteligible en su interpretación del mundo. En este fenómeno reconocemos

la perduración, a lo largo de los siglos, desde los inicios del siglo III, de ideas que tienen su origen en el neoplatonismo.

> Y así, al espiritualismo extremo de un pensamiento cósmico orientado hacia Plotino se asocia la idea muy real de una gradación político-social de impronta aristotélica, según la cual unos hombres nacieron para mandar, y otros para servir [5].

Esta idea adquirirá tal fuerza que permanecerá como uno de los pilares del orden social establecido, por encima de su radical injusticia y, por supuesto, de su incompatibilidad con la antropología cristiana.

Si la concepción de una proximidad con los semejantes tropieza, dentro mismo de la sociedad cristiana occidental, con la dificultad que impone la ordenación social, fuera del espacio en que rige la propia comunidad, aparece con toda evidencia la distancia insalvable que se opone a la proximidad con gentiles e infieles, en lo que a su condición de hombres se refiere, aunque se reconozca que participan de una misma e igual naturaleza que los cristianos.

Sobre esa realidad en el orden de los conceptos se construye también el código de conducta para la guerra. Unas normas serán de aplicación en el supuesto de una guerra entre cristianos, guerra agonal porque está sometida a reglas estrictas y en principio siempre serán ilícitas. Otras guerras, las que se hacen contra los infieles o gentiles, no conocen limitaciones. Desde 1179 (Tercer Concilio Lateranense) estaba condenada la esclavización de los prisioneros de guerra cristianos, no así para los que fueran infieles [6], lo que tendrá una importancia considerable en

[5] A. von Martin, *Sociología de la cultura medieval*, Instituto de estudios Políticos, Madrid, 1954, p. 63.

En la formulación neoplatónica de Plotino (205-270), Dios, el Uno, es el único Ser, del que proceden por emanación todas las cosas, en virtud de un principio dinámico que se origina en la superabundancia de su perfección. Esa emanación del Absoluto da origen a todo lo existente, que queda dentro de un orden jerárquico. En el curso de la evolución de los hechos sociales y de las relaciones entre los hombres, sin hacer violencia a una visión espiritualista de la creación como la que corresponde al neoplatonismo, y por supuesto al cristianismo, vino a alojarse, sin embargo, como una exigencia del «orden natural» de las cosas, la separación entre los que mandan y los que han de servirlos, los cuales quedan reducidos a una condición en la que desaparece la libertad como atributo de su condición racional, a diferencia de cualquier otro ser humano.

[6] Cfr. mi trabajo «La Conquista de América y el derecho de gentes», en *Actas del I Simposio sobre la Ética en la conquista de América (1493-1573)*, Salamanca, 2-5 noviembre 1983, Ayuntamiento y Diputación Provincial de Salamanca, 1984. Para un estudio general del tema, la

el desarrollo de la realidad indiana a partir de un determinado momento, como veremos.

Recuperación de una convicción

Lo nuevo en lo sucedido con la aparición de aquel mundo inventado al otro lado del mar no fue el haber llegado a un area «excéntrica» y entrar en contacto con otros hombres situados en esos espacios no pertenecientes al mundo cristiano occidental. Desde éste no había cesado nunca el impulso que movía a los hombres hacia lugares lejanos en viajes difíciles y arriesgados. No sólo fue el deseo de extender las relaciones comerciales y obtener productos exóticos y codiciados —seda, marfil, piedras preciosas, tejidos y porcelana de rara belleza, o especias y canela— lo que les empujó a tomar el camino hacia regiones remotas en plena Edad Media, sobre todo desde los inicios del siglo XIII, sino también preocupaciones religioso-políticas que ayudaban a idear estrategias defensivas para cercar el peligro islámico [7].

La vaga noticia de la existencia de comunidades cristianas en el corazón de Asia, más allá de la gran barrera de los espacios inhabitados que dejaba a su espalda el mundo musulmán, dio ocasión para misiones diplomáticas encargadas a religiosos que podían explorar una posible alianza desde una común base cristiana. El primero del que se tienen noticias como portador de cartas papales para dar a conocer la fe cristiana entre los tártaros (cartas *Regi et populo Tartarorum*) fue el franciscano Lorenzo de Portugal, emisario del papa Inocencio IV, en marzo de 1245, aunque se duda si el viaje pudo llegar a realizarse. Pero sí se sabe del de sus hermanos de hábito Juan de Piano Carpini y Benedicto de Polonia, que partieron de Lyon en abril de aquel año y, después de atravesar Polonia y Rusia, encontraron al ejército tártaro sobre el Volga, continuaron hasta el centro de Asia y en julio de 1246 entraron en la capital del imperio, Karakorum, justo después de la coronación del Gran Khan, Kuyuk. Misión arriesgada que no tuvo éxito.

No así la confiada por el papa Inocencio IV al dominico Andrés de

obra de Virgilio Ilari, *L'interpretazione storica del diritto di guerra romano fra tradizione romanistica e iusnaturalismo*, Milán, D. A. Giuffrè, ed, 1981.

[7] P. Chaunu, *La expansión europea (siglos XIII al XV)*, Nueva Clio, Editorial Labor, Barcelona, 1972; en especial Caps. II y III de la primera parte.

Longjumeau en Armenia, en respuesta a la cumplida por embajadores nestorianos en Chipre, cerca de San Luis, en representación del Gran Khan. Pero en esta tarea fueron destacados protagonistas los franciscanos, cumplidores de una tradición que arranca desde su mismo fundador, el *Poverello* de Asís.

Una larga teoría de minoritas recorrió los caminos que conducían por tierra hacia Oriente, atravesando el Asia Menor. Ya en 1247 fue conocida la *Historia Mongolorum* que hizo famoso al franciscano fray Giuliano di Perugia y dio alas a la fantasía medieval sobre la existencia de hombres monstruosos, como los que tenían cabeza de perro, que más tarde saltaría el océano con las carabelas junto con otros elementos míticos que habían vivido en la imaginación de los hombres del Viejo Continente. Su hermano de hábito, el flamenco Guillermo de Rubroneck (Rubruquis), viajó tres años —de 1253 a 1256— como legado de los proyectos de San Luis para el rescate de Tierra Santa. Persia, la India y China fueron pisadas y descritas por estos viajeros del pardo sayal, incluso cuando ya el mítico Marco Polo había regresado.

El viaje más importante desde una consideración misional y para el conocimiento de la realidad humana de Asia fue el de fray Juan de Monte Corvino. Su experiencia sólo es comparable a la vivida por sus contemporáneos, los mercaderes venecianos Nicolás y Maffeo Polo, quienes realizaron sus actividades en el interior del Turquestán y aportaron noticias sobre la disposición favorable de los mongoles y del Gran Khan. En su segundo viaje, en el que les acompañó su hijo y sobrino Marco, partieron de San Juan de Acre en 1271 y llevaron consigo cartas del papa Gregorio X, recién elegido, para el Gran Khan de China. Atravesaron todo el Asia central hasta llegar a Pekín en un viaje de 30 meses. Lo extraordinario del mismo, las intensas relaciones que supo mantener Marco Polo con el Gran Khan de China (que él denomina Catay, el nombre que usaría Colón al pretender llegar a aquellos lugares por occidente) y la buena disposición religiosa del Gran Khan que él transmitió, influyeron en la decisión del papa Nicolás IV para enviar a fray Juan en 1289. Por consiguiente, para cuando el viaje de Marco Polo comenzó a ser conocido con el relato titulado *Milione*, publicado a su regreso, se había iniciado ya la extraordinaria labor de apostolado de Monte Corvino, vivida en su mayor parte en gran soledad. Sólo al final, hacia 1303, contó con otros religiosos de su orden y él murió seis años después, cuando contaba 81 de edad.

La ruta terrestre tan transitada hacia el interior de Asia, siguiendo las caravanas, se hizo difícil después de la descomposición del Imperio mongol y la instalación del de Tamerlán en el Asia central, a partir de 1363, para acabar cerrándose después de la caída de Constantinopla en 1453. Pero para la mitad del siglo XIV, cuando Europa se veía diezmada por el terrible azote de la peste negra, comenzaron los europeos del extremo peninsular que hace proa con las aguas del Mediterráneo y del océano Atlántico a tocar los archipiélagos de este ancho espacio marítimo: Canarias, Azores, Madeira, y también a explorar las costas africanas. El oro, las especias, los esclavos y la búsqueda del preste Juan, ahora supuesto en África (Abisinia), actuaron como acicate para abrir las rutas a través del desierto, o para rodear, rozando su epidermis costera, el continente negro, como pregonan los *padroes* que jalonan la ruta descubridora por iniciativa del rey Juan II de Portugal.

Luego vendría el momento de despegarse de la tierra, cuyas sinuosidades se seguían en la larga navegación sin perderla de vista y, haciendo un gran arco, atacar el cabo de Buena Esperanza para tomar la ruta asiática por el océano Índico. De este modo se cerró el círculo de los contactos posibles con el mundo conocido, se supo de sus gentes y se creyó tener completo el panorama humano de la esfera terrestre.

Pero cabía también la ruta hacia occidente y cuando se creía alcanzado el mundo insular que anunciaba la proximidad de Catay, hubo que admitir, tras bastantes años y no pocas vacilaciones, que aquellas islas, tapizadas por una naturaleza que no se identificaba, eran solamente las adelantadas de una masa continental de enormes proporciones y, más tarde, que tras ella y antes de llegar a las costas de la China había otro océano más dilatado que el que se había atravesado para llegar a las tierras desconocidas.

Por eso, los hombres que las poblaban plantearon unas cuestiones que no podían haber sido suscitadas por cuantos pueblos diferentes habían encontrado los cristianos a lo largo de su expansión multisecular. El hallazgo había conmovido la concepción cosmográfica del universo, en la que había descansado el pensamiento occidental, pero también las bases antropológicas del mismo. Por lo pronto, la sorpresa de su aislamiento. ¿Cómo era posible que una porción tan grande de la familia humana hubiera permanecido por siglos ignorada, sin comunicación con el resto? El cómo ya era un motivo para plantear incógnitas. A fines del siglo XVI, el inteligente padre Acosta examinará con espíritu científico

las varias posibilidades que la razón le presenta. Pero lo más inquietante era si la existencia de aquellos seres podía acomodarse con la creencia en la unidad del género humano, cuya gravedad no se había percibido en su verdadera dimensión y había permanecido como dormida, sin levantar inquietudes.

> Al disponer de la experiencia americana, a través de viajeros y escritores españoles —ha escrito Maravall—, el Renacimiento, en el plano de la antropología y de la etnografía, vino a establecer una última unidad, respecto a la cual el Medievo se había mantenido en una grave contradicción que ni resolvió ni intentó resolver, ni apenas tuvo conciencia de la dificultad interna que entrañaba... La constatación de la condición racional y humana de los pobladores de las tierras ultraoceánicas ha dado una base más firme al principio de unidad, tal como doctrinalmente lo afirmaba el cristianismo [8].

Tal es la razón de que la reflexión sobre los naturales de aquellas tierras tenga una gravitación tan fuerte sobre los escritores de Indias, hasta el punto de que pareciera que todos los otros temas reconducen en su mente a éste como principal.

Se puede decir que desde las primeras observaciones, lo externo o lo novedoso —la desnudez, la simplicidad entre los antillanos del primer encuentro; la organización y las creencias, en los grupos más evolucionados posteriores— es considerado en relación con esa gran cuestión de su condición humana.

No es de extrañar, por consiguiente, el alcance que habría de tener en el orden teológico, como en el filosófico o en el político, la realidad del indio en tanto que ser humano. Esta fue la *magna questio* que puso ante la conciencia de los hombres el Descubrimiento del Nuevo Mundo.

AMÉRICA ENTRE LA REALIDAD Y EL MITO

El puñado de hombres que detuvo sus miradas en los naturales de las islas descubiertas había dado un salto desde lo imaginado o presen-

[8] J. A. Maravall, «Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas», en *Revista de Occidente,* Madrid, diciembre, 1974.

tido durante siglos hasta la realidad que los sentidos perciben. Las sombras de lo que había tenido vida sólo en el mundo de lo idealizado, en el reino de las nostalgias más profundas del alma humana, tomó cuerpo, perfiles claros, color y sonido, y pudo ser capaz de engendrar una «experiencia».

Fue el privilegio de aquellos hombres. Colón les prestó su voz y así pudimos conocer lo que sin duda fue la vivencia de aquel momento único, no conocido en tantos viajes como el hombre había realizado en los tiempos históricos.

Los más venerables testimonios de la Antigüedad clásica habían dejado constancia de la resonancia en la memoria de los hombres de la *perfección de los comienzos* [9]. El tiempo en que habían conocido el vivir inocente, cuando el espíritu descansaba en un estado de felicidad porque se conocía a sí mismo puro y libre y a la naturaleza que le rodeaba, generosa y obediente, de forma que la zozobra y el temor no existían.

El Paraíso terrenal en que el hombre moraba sin cuidados, en plenitud física y feliz, estuvo en el origen de los mitos, fue la fuente de los otros que desde la remota antigüedad alimentaron la nostalgia de una edad perdida, la Edad de Oro.

La referencia a la simbología de los metales para significar la escala descendente que marca la degradación de las distintas edades que el hombre conoce tiene en *Los trabajos y los días* de Hesíodo —hacia la mitad del siglo VII a. C.— su expresión más cumplida. En la Edad de Oro los hombres conocieron una existencia similar a la de los dioses, no supieron del sufrimiento y el dolor, de la carencia y el temor, porque la tierra era pródiga y nada les amenazaba. A esa raza de hombres siguieron otros que Zeus permitió y que vivieron una edad representada por un metal menos noble, la Plata, porque éstos fueron pecadores y eso les hizo menos felices que los que les precedieron. Y a ellos siguió una tercera raza de hombres, los de la Edad de Bronce, que fueron violentos y con ellos hubo la experiencia del dolor y la crueldad. Antes de pasar a la Edad de Hierro, en la que lo permanente, no lo ocasional, son los trabajos y el sufrir que acompaña a la corrupción de los hombres, que en ella alcanza su punto más bajo, Hesíodo sitúa una cuarta raza que parece romper la secuencia de la degradación porque Zeus le hizo el

[9] M. Eliade, «El mito del buen salvaje o los prestigios del origen», en *La Torre*, Revista general de la Universidad de Puerto Rico, n.º 11, julio-septiembre 1955, pp. 49-66.

don de la justicia, y tuvieron una existencia noble y feliz y habitaron unas islas de tierra fértil y aisladas por las aguas profundas.

Esta idea pesimista del progresivo empeoramiento de la condición humana, consecuencia de su corrupción y pecados, sobre todo de la codicia, que despoja al hombre de una felicidad primera, tiene un origen remoto y, además de en Hesíodo, fue recogida también en *Las Metamorfosis* de Ovidio, nueva versión de la pérdida de un estado de inocencia anterior en que los hombres «vivían contentos por el alimento recibido sin esfuerzo». «La Edad de Oro fue la primogénita —canta Ovidio—, la cual sin coacción, sin ley, practicaba por sí misma la fe y la justicia. El poeta describe un verdadero paraíso terrenal para establecer el contraste con el estado al que los hombres se ven reducidos por los bienes perdidos:

> La primavera duraba entonces para siempre y los céfiros agradables con sus soplos tibios se deleitaban con las flores que nacían sin que nadie las plantara. Entonces, la tierra, sin ser cultivada, daba sus cosechas de trigo y los campos, sin arar, se volvían blancos de espigas llenas de trigo (Lib. I, v. 111).

Lo que en los griegos era elaboración sobre la base de elementos de una mítica teogonía, en el romano Tácito adquiere una modalidad nueva desde que ejemplifica, partiendo de la realidad histórica de los pueblos germánicos, en su *De origine et situ germanorum*, donde opone los «barbaros» germanos, ejemplos de virtud y costumbres rectas y viriles, a los «civilizados» romanos, dominados por la corrupción. Tácito representa aquí la actitud crítica sobre el imperialismo romano que se advierte ya en el siglo I, unida a la consideración moralista que vincula la corrupción a la pérdida de la libertad tradicional de que se gozó en otro tiempo.

El hispano-romano Séneca nos da, en su carta a Lucilio [10] otra demostración de la persistencia de la misma idea:

> En aquella edad que dicen de oro, opina Posidonio que el poder estaba en manos de los sabios. Éstos contenían la violencia y defendían al débil del más fuerte, persuadían o disuadían y mostraban lo que era útil y lo que era inútil.

[10] L. A. Séneca, *Obras completas*, estudio preliminar, traducción, argumentos y notas de L. Riber, Madrid, 1961, pp. 546-652.

Agrega luego a ese elemento del gobierno de los sabios, que no se encuentra en todas las alusiones que describen la edad áurea, este otro de la inexistencia de las guerras con clara referencia al abuso del fuerte sobre el débil:

> Todavía el más poderoso no había echado mano del más débil; todavía el avaro, escondiendo lo que le sobraba, no había privado a los otros de lo que habían menester; igual era el cuidado propio y el ajeno... Estaban en paz las armas...

Esta tradición clásica era conocida por los hombres del humanismo renacentista, y por eso es muy explicable que tomara un renovado vigor cuando se enfrentaron con la comprobación empírica que suministró el descubrimiento de unas tierras desconocidas (islas, para mayor precisión), que exhibían una naturaleza fácil y acogedora, habitada por unos hombres desnudos que se mostraban felices y de índole pacífica y bondadosa [11].

Colón transmitió las primeras impresiones, y un hombre tan claramente representativo del humanismo culto del Renacimiento italiano como Pedro Mártir de Anglería las recibió e interpretó desde su mente enriquecida por el trato con los clásicos antiguos.

De este modo, el Nuevo Mundo, América, quedó convertido en un puente que establecía la comunicación entre los mitos y la realidad. Fue el escenario real de los mitos recobrados.

Se hizo visible en el momento justo. «La imagen mítica de un hombre natural más allá de la historia y la civilización no se había borrado

[11] Hay que relacionar, pero también distinguir, lo que era esa tradición clásica con lo que constituye un depósito mito-poético de fases muy remotas en la evolución humana, situadas en tiempos protohistóricos. Reflexiones muy lúcidas sobre investigaciones antropológicas y etnográficas han profundizado en vivencias de hondo significado, existentes en sociedades primitivas que viven asidas al «paraíso de los arquetipos», estrechamente vinculado a la «cosmogonía de la regeneración», esto es, a la idea de que todo vuelve a ser, de que siempre hay una esperanza de recuperación, de vencer la muerte, en una palabra, una idea que enlaza con la profunda necesidad, que es algo más que una idea, de eternidad que permite al hombre soportar las penalidades temporales. Sobre esto son esenciales las admirables investigaciones de Mircea Eliade recogidas en sus obras *Traité d'histoire des réligions*, París, 1949 (ed. española por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954); *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, 1972. *Mythes, rêves et mystères*, París, 1957; *Mito y realidad*, Madrid, 1968.

nunca» [12], pero apareció como algo que los hombres podían observar y esto fue lo que les asombró.

Todo parecía invitar a recuperar los mitos repetidos como una leyenda soñada que no tendría realidad ante los ojos. Colón ya creyó identificar el Paraíso terrenal, preparada su imaginación por la impresión adánica que transmitieron aquellos hombres desnudos, que aparecían felices, de natural asustadizo y a un tiempo bondadoso, moradores de las islas en que la naturaleza prodigaba las cosechas sin esfuerzo, guardadas por las aguas del mar. ¿No era esto todo lo que los escritos antiguos habían predicho? Allí estaba el «buen salvaje», heredero de la «Edad de Oro».

Por lo demás, no tardarían los españoles, los de algunos años más adelante, cuando el mundo antillano quedó atras, con su inocencia ya perdida, en tener conocimiento de que los pueblos que se encontraban en las nuevas tierras que pisaban, también guardaban leyendas que se referían a unos tiempos áureos o a personajes de sabiduría semidivina, que entonces gobernaban los hombres con rara perfección —arquetipo singular será Quetzalcoaltl, el dios incomprendido por los hombres, que un día habría de volver [13]— y de los que daba testimonio tal o cual *laudator temporis acti* tolteca o incaico, que luego transmitían los misioneros de la nueva fe, como un fray Bernardino de Sahagún en su *Historia de las cosas de Nueva España* o un fray Martín de Murúa en su *Historia general del Perú* [14].

El contacto de aquellas leyendas o construcciones míticas que venían de otros tiempos con la sincera preocupación del mundo cristiano por una recuperación de la primitiva pureza en la práctica de los mandatos que tenían fundamento en la fe revelada (lo que responde al mismo anhelo de perfección que alienta en el movimiento de los místicos franciscanos, en la *devotio moderna* o en las airadas predicaciones de Savonarola, modalidades todas de esa corriente que discurre hacia una buscada *renovatio* que libere al hombre de la corrupción y el pecado) debía desembocar con facilidad, dentro de aquel espacio del Nuevo Mundo que tan propicio se presentaba, en la elaboración de utopías

[12] M. Eliade, *ob. cit. [9]*, p. 51.

[13] *Vid.* la admirable obra de Laurette Séjouné, *El universo de Quetzalcoaltl*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

[14] *Vid.* A. Antelo, «El mito de la Edad de Oro en las letras hispanoamericanas del siglo XVI», en *Thesaurus*, Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, t. XXX, 1975.

cristiano-sociales. Todo parecía preparado para que así ocurriera. Esa *renovatio* del espíritu cristiano podía aparecer difícil en la Europa endurecida por su mismo pasado histórico, pero el Nuevo Mundo ofrecía la posibilidad de hacer fructificar la semilla de la Revelación en una realidad humana no contaminada, y sobre ella tendió inevitablemente a fijarse la aspiración utópica de contenido cristiano de que el mundo prerenacentista había ido haciendo acopio en su imaginación y en sus reflexiones.

Así surge en la América del siglo XVI el fenómeno singular de las utopías cristiano-sociales que llenan lo que Stelio Cro denomina el momento de la «utopía empírica» en la América hispana y que no duda en calificar como

> la expresión más alta del humanismo cristiano, que a su vez es el momento más original alcanzado por el humanismo, si por él entendemos, como habría que entender, una actitud vital por encima de abstracciones teóricas e intelectuales [15].

El mito es una fábula, una ficción alegórica que, en la medida en que es nostálgica expresión de la aspiración humana para vencer el tiempo y soñar «las arboledas del Edén divino» [16], es material utópico, esto es, susceptible de construir o dar vida a una utopía. Con ésta significamos algo irreal, un mundo sólo imaginado, pero es algo más. En la utopía siempre hay un ingrediente que el mito no puede proporcionar y, sin embargo, constituye la esencia de aquélla: la aspiración a cambiar el mundo porvenir, a modificar el mundo futuro y a cambiarlo para bien. Si eso es así, no puede haber otra razón para ello que la de encontrar el mundo presente, en el que vive el utopista, malo, imperfecto o

[15] S. Cro, «La utopía cristiano-social en el Nuevo Mundo», en *Anales de literatura hispanoamericana*, Facultad de Filología, Cátedra de Literatura Hispanoamericana, Universidad Complutense, Madrid, 1978, vol. VI, n.º 7. Igualmente, del mismo autor, en la misma publicación (1977, Vol. 6), «Las fuentes clásicas de la utopía moderna: el "Buen salvaje" y las "Islas Felices" en la historiografía indiana».

[16] El espíritu romántico supo vivir en todos sus afectos la nostalgia por un mundo más elevado e inaccesible y se expresó en alegorías. Así, nuestro Espronceda, en su *Canto a Teresa*, aludió al amor humano diciendo que

«...es el amor que al mismo Amor adora;
es el amor que recordando llora
las arboledas del Edén divino;
amor de allí arrancado, allí nacido,
que busca en vano aquí su bien perdido».

dañino, y crer que es posible cambiarlo. Por eso, en la utopía existe siempre un punto de partida inevitable: la disconformidad, la no aceptación y, consiguientemente, la censura o la crítica del mundo que se quiere modificar, porque se saben sus posibilidades de ser modificado para crear un orden más justo y más digno.

Por eso, F. L. Polak puede decir con acierto que «la utopía aspira a un cambio en la marcha de la historia, pero no a la superación de la historia», si por superar se entiende prescindir de la historia. Al contrario, la utopía, por muy imaginaria que aparezca en el tiempo o en el espacio —y la *Utopía* de Tomás Moro es el mejor ejemplo—, supone la pretensión de algo realizable para que pueda ser aleccionadora y, por tanto, pueda ser historia... si llegase a realizarse. Más todavía: pierde su esencia de tal si por alguna razón aparece dislocada de las posibilidades de la historia humana. Con precisión se ha fijado este elemento necesario diciendo que «como proyección hacia el futuro que es, la utopía, para ser eficaz, deberá estar dentro del impulso evolutivo de la Historia» [17].

De aquí que la creación de utopías surja en la mente humana cuando se da, en virtud de precisas circunstancias, la aspiración de escaparse de una realidad que crea desesperación o somete a la existencia humana a un prolongado estado de insatisfacción profunda. Ello mueve la inspiración e impulsa a imaginar otro mundo mejor y posible por la reforma de la sociedad en que se vive.

Después de los siglos de la Edad Media, superadas las formas de vida que habían creado el marco social y económico en que los hombres habían vivido por largo tiempo, un soplo de renovación sacude los espíritus, y lo mismo que se volvieron las miradas a los ejemplos de la Antigüedad clásica se dio alas a la inspiración utópica. Como escribe Silvio Zavala, «la mentalidad renacentista anheló un mundo libre de impurezas».

En Europa, el santo canciller de Inglaterra escribió en 1516 *Utopía*. En América, la realidad indiana y la intensidad con que algunos hombres vivieron el celo misional que les movía les decidieron a probar sus fuerzas en un empeño utópico de reformar la realidad, convencidos de que era posible implantar sociedades cristianas nuevas. Fray Bartolomé

[17] I. J. Pardo, *Fuegos bajo el agua. La invención de Utopía*, Fundación La Casa de Bello, Caracas, 1983, p. 758.

de Las Casas fechaba exactamente el mismo año de 1516, su *Memorial de remedios para las Indias*, en el que expuso los catorce «remedios» en que hacía descansar su programa para asegurar, no sólo el restituir a los indios la libertad y asegurar su vida como seres humanos, sino también para fundar una nueva sociedad en las Indias regida por principios cristianos. Dos años después vendría su plan para la penetración pacífica en Tierra Firme y, más tarde, el gran experimento de la Vera Paz, verdadero establecimiento de una nueva cristiandad indígena.

Del mismo impulso, aunque desde su inicio con mayor realismo, nació el plan ingeniado por Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, el «Tata Vasco» amado de los indios, al que Benjamín Jarnés llamó «obispo de Utopía» [18], quien llevó a la práctica en Nueva España una verdadera república indo-cristiana en que los indígenas quedaron al abrigo de los desmanes de los encomenderos, a la que dedicó más de 30 años de toda una vida entregada a la actividad misionera y en la que Silvio Zavala encuentra huellas de la *Utopía* de Santo Tomás Moro [19].

Y de la misma motivación espiritual, ya en los siglos XVII y XVIII, nacerían las famosas reducciones de los jesuitas en el Paraguay.

Quiere decirse que América no sólo fue un puente entre el mito y la realidad, sino que hizo realidad lo que eran creaciones nacidas del espíritu utópico del hombre, pero fecundadas por el propósito de crear verdaderas sociedades cristianas, en las que quedara asegurada la dignidad del ser humano.

[18] B. Jarnés, *Vasco de Quiroga, obispo de Utopía*, México, 1941.

[19] La obra de Santo Tomás Moro fue llevada a América por fray Juan de Zumárraga, obispo de México. En la Biblioteca de la Universidad de Texas se conserva un ejemplar de la *Utopía* que perteneció a fray Juan de Zumárraga, con anotaciones manuscritas al margen que Silvio Zavala, como consecuencia de una admirable investigación, cree son de mano de Quiroga. La figura de Vasco de Quiroga ha sido estudiada por Silvio Zavala en su obra *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, 1941 y, en relación con Tomás Moro, en su monografía *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros ensayos*, México, 1937. Además, ha publicado los documentos y la «Información en Derecho» del obispo de México.

Capítulo II

LA PRESENCIA DE LOS HABITANTES DEL NUEVO MUNDO

¿Cómo iba a realizarse ese contacto entre unos seres humanos pertenecientes a mundos tan distintos, hasta entonces ignorantes en absoluto unos de otros? ¿Cuál sería la impresión y la forma de comportarse de los que vieron surgir del mar algo imprevisto, sin posible conexión con el mundo que les había rodeado desde siglos? Y, sobre todo, qué pensarían los que llegaban, dado su papel en el suceso singular que ocurrió la mañana del 12 de octubre de 1492, el que correspondía al elemento activo, lo que no puede ser olvidado al examinar con criterio antropológico, pero también de estimación de las actitudes humanas, el inicio del fenómeno que es objeto de nuestro estudio?

Los naturales que surgieron como parte de aquella naturaleza «inventada» no habían hecho nada para que aquello ocurriera, sólo vivían una situación que se les presentaba súbitamente. Una breve frase de Hernando Colón en la *Historia del Almirante Cristóbal Colón* describe mejor que ninguna otra la actitud de unos seres humanos que, desde su pasividad, también eran actores de la página más importante de la Historia del Hombre después de que éste se dispersó por la faz de la Tierra: «...atónitos y maravillados con la vista en los navíos» [1]. En su mente surgía, naturalmente, una explicación de lo que sus ojos veían, con arreglo a una cosmogonía ancestral, que Cristóbal Colón nos traduce en su *Diario de a bordo* [2]: «nos preguntaban si éramos venidos del Cielo»

[1] H. Colón, *Historia del Almirante Don Cristóbal Colón,* edición, introducción y notas de Luis Arranz, Historia 16, Madrid, 1984.

[2] C. Colón, *Diario de a bordo,* edición, introducción y notas de Luis Arranz, Historia 16, Madrid, 1985.

(14-X, naturales de Guanahaní o isla de San Salvador); «ellos son gente como los otros que he hallado, y de la misma creencia, y creían que veníamos del Cielo» (3-XII, habitantes de Cuba). Las Casas nos traslada en su *Historia* las que dice son «palabras formales del Almirante»: «Otros con voces grandes, llamaban a otros hombres y mujeres convidándolos y diciéndoles "Venid y veréis los hombres que vinieron del cielo, traedles de comer y de beber"» [3].

La reconstrucción de la fascinante realidad nos es muy fácil por ese documento esencial que es el citado *Diario*. Podemos comprender que, de inmediato, unos y otros conocieron el distinto nivel en que estaban situados en cuanto a desarrollo y a fuerza. Los españoles vieron allí mismo que eran hombres muy simples, ingenuos y pacíficos. «No tienen armas, ni las conocen, porque les mostré —anota Colón— espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban por ignorancia» (12-X). Los naturales, con igual rapidez, comprendieron que estaban ante seres que les superaban en capacidad y poder, y de tal manera que dudaban de su naturaleza humana [4].

De este modo, el hombre nuevo encontrado al final de la aventurada navegación no fue, desde luego, el que Colón esperaba encontrar al llegar a las tierras que anunciarían la proximidad del Cipango soñado, pero tampoco el que podía mejor representar la humanidad que durante siglos había desarrollado su peculiar historia en aquel vastísimo hemisferio, del que sólo se habían tocado unos granos de arena de una extensa región insular. Éste es un hecho de especial importancia para el curso de los acontecimientos inmediatos que influiría sobre la forma como el Nuevo Mundo se incorporó a la historia del resto de la humanidad. Otra hubiera sido si Colón, desoyendo a Pinzón por segunda vez, hubiera impuesto su criterio sobre la ruta en las proximidades de

[3] Fray B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, «Obras escogidas de...», ed. preparada por Juan Pérez de Tudela, BAE, t. XCV, Madrid, 1957.

[4] Un grabado del holandés Theodoro DeBry (1590-1634), en su *Historia Americana*, ilustra la forma usada por los indios para salir de dudas sobre la naturaleza humana de los españoles. Todavía en 1508, comenta Lewis Hanke, los indios decidieron saber si aquellos eran o no mortales sujetándolos bajo el agua para ver si se ahogaban. L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, ed. SepSetentas. México, 1874, p. 56, (con reproducción de la plancha de DeBry). El hecho ocurrió realmente. El cacique Urayoan hizo la prueba con un muchacho llamado Diego Salcedo, de la hueste de Cristóbal de Sotomayor, en el río Guaorabo (Puerto Rico). Le ayudaron los indios a vadearlo, y al llegar al centro lo sumergieron por sorpresa, lo llevaron ahogado a la orilla y le observaron todo un día para comprobar si podía revivir.

las Antillas, porque habría ido a dar sobre otras islas cuyos habitantes eran muy distintos. Sólo las conocería en el segundo viaje, pero entonces iría sobre ellas de forma deliberada.

Ante aquella realidad, la actitud fue de duda y perplejidad. No se sabía si se estaba ante verdaderos seres humanos, del mismo modo que los naturales dudaban de la naturaleza de los que aparecían ante ellos, vestidos y barbados, y se manifestaban con autoridad y poder. La ambigüedad dominó los ánimos y abrió cauce a la indeterminación en la actitud a tomar. Pasó mucho tiempo hasta que los españoles se hicieron claridad sobre lo que debía ser la convivencia con los habitantes de las tierras desconocidas. Y durante ese dilatado lapso, su conducta estuvo guiada por las concepciones que constituían el mundo mental propio de la Baja Edad Media, pero también por las necesidades que perentoriamente les impuso la lejanía y la sorpresa.

Las fuentes de conocimiento sobre la actitud hacia el indio: el tema del primitivismo

La fuente primera que nos permite el conocimiento de los hombres encontrados y la reacción ante ellos es, ciertamente, el mencionado *Diario* de Cristóbal Colón, tanto en el extracto que de él hizo fray Bartolomé de Las Casas, intercalando fragmentos de diversa extensión, literalmente tomados del original desaparecido, que él sí tuvo en sus manos, como en los relatos, igualmente construidos sobre el mismo original, mucho más extensos, debidos a Hernando Colón y al mismo Las Casas. El primero es el que el hijo del descubridor tituló *Historia del almirante* y que escribió para vindicar la memoria de su progenitor. El segundo, el que ocupa los capítulos XXXV al LXXV de la *Historia de las Indias* del dominico defensor de los indios.

Estos tres textos, que en sí remiten a una misma fuente, son insustituibles para la reconstrucción de los hechos, pero en orden al conocimiento de los naturales de aquel primer escenario y a la no menos importante reacción de los españoles hay que tener en cuenta otros relatos, también correspondientes a esta primerísima fase del Descubrimiento. Son tres y todos ellos proceden de miembros de la segunda expedición colombina. Se trata de la relación hecha por el doctor Diego Álvarez Chanca, médico, escrita para el cabildo de Sevilla; del relato de-

bido a Miguel de Cúneo, genovés amigo de Colón, y de la *Relación* preparada por el ermitaño jerónimo fray Ramón Pané «por mandato del almirante», como reza el título que a este escrito puso don Hernando Colón al incluirlo en su *Historia del almirante*, al final del capítulo LXII [5].

Es necesario recordar que la actitud ante los naturales no fue la misma en la fase inicial que en las posteriores, cuando había pasado tiempo. Dos factores decisivos determinaron el cambio, y con él el comportamiento de los españoles. De una parte, un conocimiento más real, liberado de fantasías, sobre la condición de aquellos grupos humanos y de las causas a que obedecían sus reacciones. De otra, la comprobación de que los habitantes que sucesivamente iban encontrando no eran todos iguales. Aquella visión plana, uniforme, que se aprecia en las primeras descripciones, cede ante la diversidad que la realidad ofrece. Esto, que fue de una evidencia total cuando más tarde se estableció contacto con hombres pertenecientes a las altas culturas, no dejó de apreciarse ya de alguna manera a partir del segundo viaje de Colón, cuando se comprobó que, incluso dentro de los lucayos y taínos, aparentemente iguales en su simplicidad, había matices que iban desde la ingenuidad vulnerable de los isleños de Guanahaní hasta la que escondía un espíritu luchador, incluso la ferocidad, en los taínos de la isla que llamaban Boriqué, más preparados para resistir los asaltos de los caribes.

Los textos escritos que nos han transmitido noticia de estos naturales también varían en cuanto a su orientación y valoraciones según el tiempo a que se refiere el cronista, a su distancia con respecto a los hechos y a la especial preocupación que le inspira. El análisis del primitivismo de aquellas poblaciones tiene que tener en cuenta, por consiguiente, las distintas clases de testimonios y relatos, de los que, en principio, hay tres bien diferenciadas.

La primera es la que componen los textos ya citados. Corresponden a la fase más temprana del descubrimiento, esto es, a los primeros cinco años. Han hecho llegar a nosotros el primer temblor del trascendental acontecimiento, pero con toda la indeterminación de lo desconocido, proclive a la exageración y a la deformación de lo que se tiene delante, y también desde una insensibilidad que viene de muy atrás, de la dureza de largos siglos de hierro, que borraba con frecuencia las exigen-

[5] H. Colón, *op. cit.*, pp. 202-227.

cias de la consideración humana, incluso en hombres que eran conscientes de que la expansión de la fe cristiana estaba en la razón de su presencia en aquellos lejanos lugares.

La segunda corresponde a un caso singular que demanda la consideración aislada: Pedro Mártir de Anglería. Las especiales circunstancias de su persona y las que rodearon su original obra, tanto las *Décadas del Orbe Nuevo* como el *Epistolario* [6], pues ambas están absolutamente entrelazadas, exigen considerarlo de forma separada. Es una figura muy representativa del momento de transición que acompaña a una gran revolución cultural, en la que fue factor decisivo precisamente aquel hecho sorprendente de «los nuevos mundos que van saliendo a flote después de estar ocultos hasta el presente y como sumergidos en el océano», tal como él mismo escribió al arzobispo Cosenza el 19 de septiembre de 1522, desde Valladolid, bajo la impresión de contemplar la llegada a la ciudad castellana de Juan Sebastián Elcano, al regreso de su viaje de circunnavegación.

La tercera puede agrupar todos aquellos testimonios que son significativos de las dos posiciones que se enfrentaron respecto a los naturales de las Indias, ciertamente con matices no pequeños en cada lado: los que afirmaron su condición de seres racionales, aptos para la cristianización, dotados de las cualidades para vivir en policía; y los que las negaron en cuanto al grado, predicando su condición de seres inferiores, hechos sólo para servir y que por ello debían permanecer en situación de sujeción y de esclavitud. Estas dos posiciones opuestas son las que representan, de un lado, fray Bartolomé de Las Casas y, de otro, Gonzalo Fernández de Oviedo.

Primeras ideas sobre los hombres encontrados

Cristóbal Colón

Las anotaciones que dieron contenido al *Diario de a bordo* de Cristóbal Colón fueron mucho más que lo que su título indica, sin dejar de

[6] Todas las referencias a las *Décadas del Nuevo Mundo* corresponden a la edición realizada por Edmundo O'Gorman, 2 tomos, publicada por José Porrúa e Hijos, Sucesores, México, 1964. En cuanto al *Epistolario*, utilizamos la edición preparada por José López de Toro en «Colección de Documentos inéditos para la Historia de España», vols. IX, X y XII, Góngora, Madrid, 1955-57.

ser eso. Junto a lo que son datos de rigor en un cuaderno de bitácora que toda navegación exige, el almirante dejó allí constancia de sus observaciones sobre cuanto le interesaba o solicitaba su curiosidad. Pero también refleja sus sentimientos y preocupaciones, y los de la tripulación puesta bajo su mando en una navegación aventurada por demás, en la que la vida de aquél corrió un peligro real a manos de los que desesperaban de llegar a tierra. Cuando ya estuvo en ella, son muchas las veces en que confió al papel la expansión de gozo de su alma al contemplar la extraordinaria belleza de la naturaleza que le rodeaba y que fue el primer regalo ganado con tanto riesgo. El premio al soñador que siempre fue [7]. Por todo ello es un documento histórico de inapreciable valor.

Allí estan también sus reacciones respecto a los habitantes de las islas. Retuvieron su atención la hermosura física y la espontánea bondad, rasgos que se acomodaban muy bien con el mito del Paraíso Terrenal que con tanta fuerza vivía en su imaginación, hasta el punto de, en un momento preciso, lanzarse sin vacilar a señalar el lugar en que él creía estaba situado. La desnudez llamativa («como su madre los parió»), que sorprendió a los españoles, presente en todos los escritos a que nos hemos referido, aparecía espléndida, en perfecta armonía con aquella naturaleza plena de color y de luz. «Muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras» (12-X); «todos de buena estatura, gente muy hermosa... las piernas muy derechas, todos a una mano, y no barriga, salvo muy bien hecha» (13-X).

En cuanto a la bondad, no la ve sólo en su condición de pacíficos («gente muy símplice en armas» (15-X), sino en la forma de conducirse con ellos. «Esta gente harto mansa —anota el día 13—, todo lo que tienen lo dan por cualquier cosa que les den». Esa cosa podía ser un pedazo de loza, quebrada por los españoles para multiplicar las posibilidades de intercambio, porque lo obtenido con aquel pedazo ¡era oro! Esto se tenía por prueba de simplicidad y de pobreza. Pero es que, además,

[7] Valga como ejemplo esta anotación de Colón correspondiente al día 17 de octubre. Recuerda en ella un momento en que, estando solo, se entrega a la contemplación de la naturaleza que le rodea, y logra con gran sencillez hacernos llegar los sentimientos a que se abandona «...envié la gente por agua... y porque era lejuelos me detuve por espacio de dos horas. En este tiempo anduve así por aquellos árboles, que eran la cosa más hermosa de ver que otra que se haya visto, viendo tanta verdura en tanto grado como en el mes de mayo en el Andalucía... y así las frutas y así las hierbas y las piedras...».

Fachada del monasterio de Santa María de la Rábida, cercano a Palos de la Frontera, al que por primera vez llegó Cristóbal Colón a principios de 1485, llevando a su hijo Diego. Allí encontró providencialmente a fray Antonio de Marchena, quien le abrió las puertas de la Corte.

«daban de aquello que tenían con buena voluntad» (12-X). Dos días después, escribe: «los unos nos traían agua, otros otras cosas de comer». Y cuando llegó el momento trágico del naufragio de la *Santa María*, la noche del 25 de diciembre, Colón quedó conmovido por el celo que pusieron en ayudarles para vaciar la nao y poner a salvo cuanto peligraba de perderse. Al saberlo, el cacique «envió toda su gente de la villa con canoas muy grandes y muchas a descargar ...poniendo diligencia, así en la nao como en la guarda de lo que se sacaba a tierra, para que todo estuviese a muy buen recaudo». Las Casas extracta así: «Certifica el almirante a los reyes que en ninguna parte de Castilla tan buen recaudo en todas las cosas se pudiera poner sin faltar una agujeta».

Pero esta impresión paradisíaca que transmite Colón va unida, sin hacerse violencia, a una idea del indígena vacía de consideración hacia su condición de ser humano. La antevíspera de la catástrofe de la nao, Colón y los suyos habían sido objeto de un gran recibimiento por parte del cacique que luego les ayudaría y de su pueblo, y les dieron abundantemente de comer y muchos regalos de oro y otras cosas. Colón anota en su *Diario*:

> Crean Vuestras Altezas que en el mundo no puede haber mejor gente ni más mansa. Deben tomar Vuestras Altezas grande alegría porque luego los harán cristianos y los habrán enseñado en buenas costumbres de sus reinos, que más mejor gente ni tierra puede ser...

Al día siguiente, sin embargo, explica a los monarcas cómo la debilidad de aquellas gentes les hace fáciles para ser sojuzgados, idea que estuvo en su ánimo desde los primeros contactos. «Deben ser buenos servidores y de buen ingenio», escribe el mismo 12 de octubre. Y dos días después:

> Vuestras Altezas cuando mandaren puedenlos todos llevar a Castilla o tenerlos en la misma Isla cautivos, porque con cincuenta hombres los tendrán todos sojuzgados, y los harán hacer todo lo que quisieren.

Es decir, reconoce que son espontáneamente bondadosos, que serían dóciles para ser cristianizados, objetivo que sabe muy bien ha dado base a su empresa, pero al mismo tiempo los ve como algo que es materia utilizable, y se borra de su mente toda consideración de las exigencias que se derivan de su condicion humana.

Nada revela esto mejor que la desenvoltura con que manda apresar indios y retenerlos en las naves, hombres o mujeres, jóvenes o adultos, aprovechándose de la confiada actitud con que se les acercan para llevarles oro o alimentos. La intención es convertirlos en «lenguas» (intérpretes) y así servirse de ellos con mayor utilidad, y educarlos cristianamente. Ni una vez viene a su pensamiento el desgarro que suponía para aquellas gentes, cualquiera que fuese su primitivismo, verse arrancados de su medio y, sobre todo, de sus vínculos familiares, sobre lo que los españoles sabían poco, pero que se pusieron de manifiesto en algunos episodios [8]. Por eso, por tres veces recriminó Bartolomé de Las Casas

[8] «Después, la noche que se partió desde puerto de Mares, vino una canoa al bordo de

con dureza y largamente esta conducta del almirante, lo que nos pone de relieve cómo lo reprobable de aquel proceder era algo evidente para una mente cristiana de la época [9].

Álvarez Chanca

Lo que fue esta primera actitud se ve corroborada por la que traducen los relatos del doctor Álvarez Chanca y del genovés Cúneo [10]. Ambos le acompañaron en el segundo viaje. Sus testimonios son importantes para conocer con detalle hechos que ya sabíamos, pero que ahora son relatados por quienes fueron testigos presenciales.

El doctor Álvarez Chanca, médico sevillano, gozaba de buena repu-

la nao del Almirante con un hombre de hasta cuarenta y cinco años en ella, marido de una de las mujeres que allí habían tomado y padre de los tres niños, un muchacho y dos hembras, y rogó que, pues, le llevaban su mujer y sus hijos, le llevaran también a él con ellos. El Almirante dice que le plugo dello, y yo así lo creo, y también tengo por cierto que quisiera más el indio que le dieran su mujer y hijos y quedarse con ellos en su tierra que no desterrarse y ir a morir a la ajena». Las Casas, *Historia,* L. I, Cap. XLVI, p. 165.

[9] La primera en el L. I, Cap. XLI de su *Historia* (p. 147); la segunda, la más extensa, en el Cap. XLVI (pp. 163-164): «...los cinco que se entraron en la nao los hizo detener contra su voluntad para llevar consigo en Castilla ...no fue otra cosa sino violar tácita e interpretativamente las reglas del derecho natural y derecho de las gentes, que dictan y tienen que al que simple y confiadamente viene a contratar con otros, mayormente habiéndose ya confiado los unos de los otros... lo dejen tornarse a su casa... Agravia este hecho, haberlos rescebido en su tierra y en sus casas con tantas cerimonias y regocijos, adorándolos como a cosas divinas del cielo ...¿Qué sintiera el Almirante si a los dos cristianos que envió la tierra adentro, por fuerza los detuvieran...? Cierto, bien juzgara que, por recobrar sus dos cristianos, los pudiera hacer justa guerra; pues como las leyes y reglas naturales y del derecho de las gentes sean comunes a todas las naciones, cristianos y gentiles, y de cualquier secta, ley, estado, color y condición que sean, sin una ni ninguna diferencia, la misma justicia tenían y tuvieron los vecinos de aquella isla contra el Almirante y sus cristianos por recuperación de sus convecinos y compatriotas, moverles justa guerra; y añide mucho a la fealdad deste hecho, darse causa de perder los cristianos tanta autoridad como de su bondad y rectitud y mansedumbre los indios habían concebido... y no lo excusa el buen fin que tuvo el Almirante... porque nunca hemos de hacer cosa mala por chica y mínima que sea, para que por ella o della haya de salir o hallamos de sacar inestimables bienes». Todavía tendrá ocasión de volver sobre lo mismo, con igual claridad, en el Cap. LXVII (p. 214).

[10] La carta del doctor Álvarez Chanca está publicada en el t. I de las *Obras* de M. Fernández de Navarrete, BAE, t. LXXV, Madrid, 1954, pp. 183-196. Hemos utilizado la reproducción incluida en la monografía de Aurelio Tió, *Doctor Diego Álvarez Chanca. Estudio biográfico,* Instituto de Cultura Puertorriqueño, San Juan, 1966. En cuanto a la carta-relación de Miguel de Cúneo, el original italiano está en la tercera parte de la *Raccolta Colombina,* 2 vols., Roma 1892-94. Utilizamos la versión española que publicó R. Cúneo Vidal en su obra *Cristobal Colón, genovés,* Casa ed. Maucci, Barcelona, 1927, pp. 277-301.

tación en su profesión, lo que había inspirado confianza a la reina Isabel hasta poner a sus cuidados su hija la infanta doña Juana, afectada por la dolencia que sería causa de su demencia. No es de extrañar, pues, que en cuanto manifestó deseo de pasar a Indias con la segunda expedición colombina que partiría de Cádiz el 26 de septiembre de 1493 —como muchos otros caballeros e hidalgos, que embarcaron ansiosos de conocer las sorprendentes novedades descubiertas—, se le expidió por los monarcas una carta mensajera, fechada el 23 de mayo, con la autorización para acompañar a Colón [11]. Era hombre interesado por la naturaleza, en especial por las aves, lo que explica la atracción por intentar esta experiencia, luego de haber sido testigo de la espectacular llegada del almirante de regreso de su primer viaje, pocos meses antes. Aquella confianza de las reales personas explica que, además de sus ocupaciones como galeno, quedara también encargado de las funciones de escribano, en lo que, por cierto, no era muy ducho, como lo revelan sus olvidos en consignar nombres, lugares o fechas en muchas ocasiones, importantes detalles para quien ejerce las funciones de fedatario.

En febrero del año siguiente, una importante parte de la flota, de la mano del mismo piloto, Antonio de Torres, regresó a la Península y trajo, entre otros documentos, la carta del doctor para el cabildo de la capital hispalense, que conoció Andrés Bernáldez, cura párroco de Los Palacios, y usó para relatar el viaje colombino en sus *Memorias del Reinado de los Reyes Católicos*, además, naturalmente, del original, luego perdido, del diario de la segunda navegación.

La carta del doctor Chanca es un relato bastante detallado, salvadas las omisiones aludidas, que permite seguir las incidencias, una vez efectuada la travesía, del recorrido, antes de llegar a La Española, por la zona del archipiélago en que habitaban los indios caribes. Alcanza hasta el regreso de Hojeda y Gorbalán (20/21-I-1494), enviados separadamente por el almirante al centro y al sur de La Española, para indagar la existencia de oro que confirmara las informaciones dadas por algunos naturales. Como era espíritu observador y de un nivel cultural apreciable, cuanto dice es muy valioso, pero, además, él fue uno de los miembros de la flota que con frecuencia participaba en los desembar-

[11] Existente en el Archivo de Indias. La reproduce Navarrete en el índice de los «Documentos de Colón y de las primeras poblaciones», que completa el vol. I de sus *Obras*, 10, p. 33i.

cos para explorar los poblados, que encontraban desiertos por coincidir con una de las expediciones depredadoras a que se entregaban los caribes. Esto les permitió rescatar unos cuantos taínos cautivos, mujeres y jóvenes, ya mutilados según acostumbraban, que acudieron a protegerse a las embarcaciones de los españoles, al saber que eran enemigos de los que les habían arrancado de sus islas. Incluso escribe el doctor Chanca

> si de nuevo traían alguna mujer o hombre de los caribes, secretamente decían que eran caribes, que allí donde estaban todos en nuestro poder mostraban temor dellos como gente sojuzgada.

Todo esto hace que, por muy interesante y valiosa que sea la carta del médico sevillano en cuanto a descripción de la naturaleza, no lo es menos desde el punto de vista de la etnografía, al detenerse a examinar los hábitos y forma de vivir (casas, utensilios, sistema social, etc.) de los caribes y, naturalmente, su práctica de la antropofagia, de la que encontró abundantes rastros. En contraste, casi no se detiene sobre los otros isleños. Sin embargo, sí hace en una ocasión una observación interesante:

> Lo que parece desta gente es que si lengua tuviésemos que todos se convertirían, porque cuanto nos ven facer tanto facen, en hincar las rodillas a los altares, e el *Ave María,* e a las otras devociones e santiguarse; todos dicen que quieren ser cristianos, puesto que verdaderamente son idólatras...

Lo que habla claramente de la buena disposición de aquellas poblaciones y de la existencia de un mundo mágico, abierto al conocimiento de lo sobrenatural, que más tarde se conoció con más precisión.

Miguel de Cúneo

El otro testimonio que señalamos, la carta-relato de Miguel de Cúneo, es, en cambio, muy expresiva de lo que nos interesa: la actitud hacia los naturales. Cuenta el episodio ocurrido en la isla, hoy conocida como Guadalupe, en la que permanecieron durante seis días a causa de haberse perdido en ella 11 compañeros de los grupos que Colón había ordenado internarse para obtener información del lugar, lo que les dio ocasión de apoderarse de algunas mujeres y jóvenes que tenían cautivos

los caribes. El genovés comenta: «Nosotros los enviamos a los Reyes a España como una muestra de aquellos habitantes». Más adelante relata un encuentro violento con una canoa de caribes que llevaban unos muchachos cautivos y vuelve a señalar: «a los caníbales y prisioneros los enviamos más tarde a España».

Miguel de Cúneo estuvo presente en la expedición aurífera que ordenó Colón, en el curso de la cual se construyó el fuerte de Santo Tomás y, más tarde, en la marítima realizada por el almirante a la tierra firme de «allá» (Cuba), seguro, como sabemos, de estar próximo al Catay, que duraría cinco meses y de la que volvería enfermo a La Isabela. Estas experiencias le dieron ocasión de conocer muchas cosas interesantes de los indígenas, que nos relata con detalle y nos traducen la curiosidad con que los españoles se acercaban a un mundo lleno de sorpresas y que les exigía un gran esfuerzo para identificar la condición humana oculta tras unas prácticas bestiales, pero que se acompañaban, sin embargo, de una actitud acogedora hacía los para ellos no menos extraños visitantes.

Sobre todo fue testigo del embarque del cargamento de indígenas enviados a España, el más importante de los realizados hasta entonces, y que debían llevar las cuatro naves, con las que él mismo retornó, conducidas por Antonio de Torres en su tornaviaje de febrero de 1495. Su relato nos hace revivir la dureza de aquellas escenas, a las que los españoles asistían como a un suceso normal, pero que a nosotros nos permiten formar juicio sobre la realidad de lo que ocurría [12]. Tragedia desarrollada en el reducido espacio de aquellas naves y que tuvo el epílogo que el cronista nos precisa:

> Ocurrió que antes de llegar a aguas de España se nos murieron doscientos de los tales indianos que traíamos a bordo, entiendo que por el cambio de clima y nosotros los arrojamos a la mar, a medida que morían.

A lo que sigue este comentario atroz que, sin duda, expresa un sentir muy generalizado entre los que vivían aquella ruda experiencia: «A juicio mío, no es gente de provecho; no resiste al frío y no tiene larga

[12] «Debiendo partir nuestras carabelas para España, en las que yo debía repatriar, reunimos en nuestro campamento a 1.600 entre hombres y mujeres de los naturales de la isla, de los cuales 550 cargamos en las dichas carabelas...» (Del relato de M. de Cúneo en p. 299).

vida». Hay que precisar que los indios, hacinados en la cubierta de la nave, días y noches y desnudos, murieron de frío.

Ramón Pané

Carácter muy distinto tiene la *Relación* escrita por el ermitaño Ramón Pané. Es un texto más cuyo original no ha llegado hasta nosotros. Habríamos sabido de él porque lo cita Mártir de Anglería, quien pudo leerlo en Medina [13], pero afortunadamente lo incluyó Hernando Colón, como ya dijimos, en su *Historia del almirante.* A él se refiere también Las Casas, tanto en su *Historia* como en la *Apologética Historia* (Cap. CXX). El autor era un ermitaño jerónimo que pasó a La Española con Colón en su segundo viaje. Se mantuvo en estrecho contacto con la población indígena, como puede deducirse del gran conocimiento que logró de la lengua de los taínos (extremo que discute Las Casas) y de sus costumbres y creencias. Ésta fue la causa del encargo que se le hizo para que pudieran conocerse mejor estos aspectos, lo que cumplió tomando como base las informaciones que le dieron en respuesta a sus preguntas e indagaciones durante la convivencia que mantuvo durante varios años [14]. Primero permaneció con un cacique (Guarionex) que tenía sus dominios en el valle del Cibao, donde habitaban los ciguayos, grupo próximo a los caribes, con los que los españoles ya tuvieron un enfrentamiento violento en el primer viaje [15]. Y después todavía pasó con otro

[13] En carta fechada en Medina del Campo, el 23 de junio de 1497, dice a Pomponio Leto que no se sabía nada de las creencias de los indios de La Española «hasta que ahora, por mandado del Almirante Colón, ha tratado con más familiaridad a los (caciques) principales cierto Ramón, ermitaño (quien) ha tenido ocasión de comprobar que la mayor parte profesan...», y sigue la explicación mítica de los orígenes de la creación de los indígenas según la cosmogonía dada a conocer por Pané. *Epistolario,* t. I, p. 336.

[14] Al capítulo LXII de la *Historia* agregó H. Colón la Relación con el encabezamiento siguiente: «Relación de Fray Ramón acerca de las antigüedades de los indios, las cuales, con diligencia, como hombre que sabe el idioma de éstos, recogió por mandato del Almirante». Consta de 26 capítulos y se advierte claramente que está compuesta de dos cuerpos diferentes de desigual extensión. El segundo, concluido hacia 1498, no pudo ser conocido por Mártir de Anglería.

[15] El día 13 de enero narra en el *Diario* el encuentro con unos naturales que, según anotó Las Casas al margen, «debían ser los que llaman ciguayos, que todos traían los cabellos muy largos», lo que les daba aspecto similar a los caribes, de los que eran, en efecto, muy próximos. Este encuentro acabó en una rápida lucha en la que hirieron a dos indígenas, lo que dio lugar al nombre de aquel golfo como el de «las Flechas».

cacique (Mabiatué), en el Macorix de Abajo, situado en la parte noroeste de la actual República de Santo Domingo, cerca del límite con Haití. En total debió permanecer con ellos unos cinco años, entregado a la cristianización.

El escrito de Pané tiene, por esa razón, dos partes muy distintas. La primera, que ocupa los primeros 24 capítulos, es una descripción de los mitos y creencias que componían la cosmogonía mítica de los indígenas, y su interés es muy grande porque corresponde a un tiempo en que no se había podido producir ningún contacto con otra cultura, por lo que es explicable que se le haya considerado como «el primer etnólogo de las Américas» [16]. La segunda, contenida en los capítulos XXV y XXVI del relato, es una exposición de su experiencia en el esfuerzo por adoctrinar en la fe a aquellos naturales. Esta segunda contiene observaciones del mayor interés sobre la buena disposición de los indígenas y también de la resistencia que oponían o la violencia con que reaccionaban, en particular contra aquellos de sus connaturales que habían abrazado la fe cristiana. Es el primer documento sobre la acción misional en el Nuevo Mundo, hecho que es sorprendente que no haya sido más destacado, como en verdad se merece, y como ya puso de relieve, por su singularidad, el propio Las Casas en la *Apologética Historia.* Allí está la información precisa sobre el primer bautizado en aquellas tierras y el nombre del nuevo cristiano, que murió mártir a manos de sus hermanos de raza. Su nombre debe quedar aquí: Juan Mateo, porque recibió las aguas bautismales el día del evangelista San Mateo, [21 de septiembre] de 1496.

Por este texto se obtiene una información de carácter muy distinto a las anteriores. La distancia o indiferencia hacia la condición humana de los indios, realidad de los primeros tiempos, desaparece. Y se anuncia así la complejidad del problema que planteaba la existencia de una humanidad desconocida, que pasa a ocupar cada vez más un lugar central en la preocupación de los que prestan atención a lo que estaba ocurriendo, hasta llegar a condicionar todos los otros problemas relacionados con las Indias.

[16] P. Shert, «Fr. Román Pané der erste Etnograph Americas», en *Zeitschrift für Missonswisenschft,* Münster, 1920. Citado por Demetrio Ramos en *Variaciones ideológicas en torno al Descubrimiento de América. Pedro Mártir de Anglería y su mentalidad,* Cuadernos colombinos, X, Valladolid, 1981-82, p. 41, n. 47.

La valoración a distancia: Pedro Mártir de Angleria

Este italiano, nacido en Ancona, incorporado a la Corte de los reyes Fernando e Isabel cuando contaba 30 años de edad (1487), tuvo el privilegio de vivir, hasta su muerte en Granada, en 1526, en el mejor medio para conocer desde Europa cuanta noticia llegaba del escenario donde, al otro lado del océano, ocurrían los hechos que transformaban el mundo y abrían una nueva época; de oír lo relatado por los mismos testigos, cosas todavía no confiadas al papel y transmitidas con la espontaneidad y fuerza de lo acabado de vivir. Tal es el material con el que construyó las dos obras dedicadas a aquella circunstancia única, las *Décadas del Orbe Nuevo* y el *Epistolario.*

En ellas se refleja su refinamiento cortesano y su espíritu formado en la cultura humanista. Del primero viene la distante elegancia con que suaviza lo que el segundo pone de avidez por conocer e interpretar lo que hasta él llega. Pero los acontecimientos fueron demasiado sorprendentes para mantener la medida contención del hombre de mundo, y muy pronto le vemos inquieto por recibir rápidamente más y más datos que le confirmen o desmientan lo que dicen haberse encontrado. Que, sobre todo, le permitan saber a qué atenerse en cuanto a la vigencia de la concepción del cosmos en que descansaba el saber transmitido por la Antigüedad.

Edmundo O'Gorman ha analizado agudamente este proceso de rectificación intelectual que le impuso la elocuencia de lo comprobado empíricamente, y en el que fue guiado por la cautela [17]. En ello reside, probablemente, lo que, como O'Gorman dice, fue «el problema capital» para Pedro Mártir, pero que inevitablemente cae fuera de nuestro horizonte. Su pluma, sin embargo, tocó cuantos temas se suscitaban por la exploración de las tierras que se iban descubriendo sin descanso. Las mismas características formales de su obra le permiten pasar, sin pretender un sistema expositivo, de uno a otro. Sabido es que las *Décadas* adoptan la forma epistolar, aparente continuidad y complemento de su *Epistolario* [18], que la obra va perdiendo a medida que pasan los años,

[17] Edmundo O'Gorman ha hecho un lúcido análisis del proceso intelectual de Pedro Mártir para interpretar las consecuencias que tenían las noticias que iban llegando para la cosmografía de la época. Vid. su estudio preliminar «Pedro Mártir y el proceso de América» a su edición de las *Décadas.*

[18] Cuando en 1487 pasó a España acompañando al conde Tendillo, don Juan Íñigo Ló-

porque el enorme espacio de tiempo que cubre desde que se inicia hasta que por fin queda cerrada —32 años— tenía necesariamente que obligar a que aquella forma cediera ante el carácter de puro relato de sucesos que el autor adopta. Por ello, es cierto que de este modo vino a contribuir a la evolución en la forma de hacer la historia, a la que él dota, quizá por primera vez, de una flexibilidad propia del ensayo, pero también hace que difícilmente se pueda considerar que las *Décadas* sean una obra de historiador [19]. Esto explica la falta de construcción que se advierte, con la consecuencia de una constante confusión cronológica y temática y, sobre todo, la despreocupación por sustentar la veracidad o la secuencia temporal de lo que narra.

No podía Pedro Mártir dejar de plantearse las cuestiones fundamentales que fueron consecuencia de la presencia de los habitantes de las tierras descubiertas y de la conducta de los españoles. El tema del hombre, por consiguiente, hace aparición ya en el Libro I de la Primera Década, y continúa en los siguientes de la misma. Pero remite después. Es necesario pasar a la Tercera Década para volver a encontrar comentarios de interés al respecto, y luego, mucho más adelante, en la obra y en el tiempo (Libro IV, de la Séptima Década, 1524), para ver de nuevo a Pedro Mártir detenerse ante la grave cuestión de las relaciones entre españoles y naturales.

pez de Mendoza, embajador de España ante la Santa Sede, y entró al servicio de la Corte de los Reyes Católicos, prometió al cardenal Ascanio Sforza tenerle al tanto de cuanto ocurriera en España. Tal es el origen de su *Opus Epistolarum,* que contiene 813 cartas, la primera de 1488. No podía suponer Pedro Mártir que en ellas relataría las novedades sobre el Descubrimiento del Nuevo Mundo, tomadas de los labios de aquellos que fueron los protagonistas del extraordinario suceso. Paralelo a sus cartas surgió pronto ese escrito singular que son las *Décadas,* a manera de un epistolario complementario. Se inicia con una misiva al mismo vizconde Ascanio Sforza, cardenal y vicecanciller de la Sede Apostólica. «En estas páginas vas a leer —le dice— lo que se cuenta de las islas del mar occidental recientemente descubiertas, y de los autores del hallazgo...» Dos líneas más abajo percibimos la suavidad con que pasa a ser actualidad un gran acontecimiento llamado a cambiar el curso de la historia de la humanidad: «Un italiano llamado Cristobal Colón propuso a los Reyes Católicos... que partiendo de nuestro occidente habría de hallar unas islas confinantes con las Indias...».

Esta carta es el primer Libro de la Primera Década. Está datada el 13 de noviembre de 1493. El LX de la Décima Década esta fechado el 19 de noviembre de 1525, un año antes de su muerte. Las *Decadas* cubren, pues, los últimos 30 años de su vida, pero con grandes intervalos.

[19] «Peter Martyr has the destination of being the erliest historian of the New World». según S. Eliot Morison, en su *Admiral ot he Ocean Sea,* I, p. 71, Boston, 1942. (Citado por E. O'Gorman en estudio preliminar a las *Décadas,* p. 13.)

Ese interés por la dimensión humana de lo que él cada vez más considera como acontecimiento de enormes consecuencias, sin duda tuvo su mayor intensidad en el verano de 1497, cuando en Medina del Campo, donde estaba la Corte, tiene ocasión de hablar con el propio Cristóbal Colón, que había regresado, pocos meses antes, de su segundo viaje. El primer Libro de la Primera Década está antedatado el 13 de noviembre de 1493, como se desprende al darse allí detalles sobre la conducta de los caníbales que sólo fueron conocidos en el segundo viaje colombino y que no pudieron llegar a España antes del regreso de las 12 naves que condujo Antonio de Torres, en el tornaviaje de febrero de 1494, cuando también fue portador del *Memorial* del almirante a los reyes y de la carta del doctor Álvarez Chanca, documentos que conoció Pedro Mártir. Pero cuando aquel «cierto Colón» que Pedro Mártir cita en su carta a Juan Borromeo de 14 de mayo de 1493, está en persona en Medina, descansando de sus dificultades posteriores al segundo regreso y de su lucha por conseguir lo que quería para sí, entonces sí pudo satisfacer su curiosidad, preguntando directamente al protagonista principal, y no sólo a él, pues sabemos conversó con cuantos tuvo a su alcance de los que participaron en las expediciones. Además, hay que tener en cuenta que la preocupación por los indígenas (¡qué hacer con ellos!, ¿eran o no propicios a la conversión?) había crecido considerablemente después de 1495, cuando los reyes habían reaccionado ante la llegada de naturales esclavizados para su posterior venta —cancelada por orden real a los cuatro días— en Sevilla, lo que, lejos de cesar, aumentó como una realidad insoslayable con la llegada de nuevas remesas del trágico cargamento [20].

Ese estado de cosas fue sin duda la causa que movió a Colón, al regreso de su segundo viaje —él mismo portador en sus naves de numerosos indígenas esclavizados, ignorante del revuelo que había levantado la llegada de la remesa anterior con la flota de Antonio de Torres—, a

[20] La Real Cédula autorizando la venta es del 12-IV-1495. La Carta Real mandando afianzar el producto de la venta de los indios hasta resolver la duda de si se podían o no vender, es del 16 del mismo mes. Ambas están en Navarrete, I, pp. 401 y 405, respectivamente. Las naves que trajo A. de Torres en marzo de ese año desembarcaron los indios que Cúneo había visto cargar en La Española. Pero Alonso Niño llegó el 29-X-1496 con otro buen cargamento. En diciembre de 1498 arribaron las cinco carabelas que Colón hizo despachar durante su tercera estancia, con unos 800 indios esclavizados, y las dos naves con que en 1500 llegaron a España los procuradores de Roldán, también llegó con indios en sus bodegas.

requerir por carta a su hermano Bartolomé, que había quedado en La Española como adelantado, le remitiera urgentemente la *Relación* del jeronimita Pané, el texto de mayor autoridad hasta entonces sobre las creencias y capacidad de los indígenas, por medio de Pero Alonso Niño, portador de la misiva y a punto de partir del mismo Cádiz [21].

En el Libro I de la Primera Década la atención de Pedro Mártir se detiene, al ocuparse de los naturales encontrados, en su desnudez —«...toda aquella gente, sin distinción de sexo, andaba desnuda y contenta con su natural estado»—, y sobre todo se advierte el deseo de indagar sus creencias y su forma de regirse. La preocupación por identificar sus formas de organización social va así unida a la necesidad renacentista de aclarar también la ubicación de aquellas tierras dentro de la visión cosmográfica aceptada. ¿Serán aquellos hombres la prueba de la existencia de un modo de vivir reservado hasta entonces a las representaciones utópicas? En el Libro III es interesante encontrar un comentario sobre la organización social en el que aparece clara la vigencia que, en la contemplación de aquel mundo lleno de sorpresas, adquiere para Pedro Mártir el mito de la edad dorada:

> Es cosa averiguada —escribe, y hay que tener en cuenta la fecha de composición de este Libro III (1500)— que aquellos indígenas poseen en común la tierra, como la luz del Sol y como el agua, y que desconocen las palabras «tuyo» y «mío», semillero de todos los males. Hasta tal punto se contentan con poco, que en la comarca que habitan antes sobran campos que falta nada a nadie. *Viven en plena edad de oro*, y no rodean sus propiedades con fosos, muros ni setos. Habitan en huertos abiertos, sin leyes, sin libros y sin jueces, y observan lo justo por instinto natural. Consideran malo y criminal al que se complace en ofender a otro [22].

No de otra manera se expresará Bartolomé de Las Casas cuando escriba sobre «la buena gobernación de sí mismos», para darnos su idealización del buen salvaje en la *Apologética Historia*, más de medio siglo después.

También retuvo Pedro Mártir lo que había sido uno de los primeros hechos que los españoles conocieron al tener contacto con los lucayos: su temor a los caribes. En una frase expresa muy gráficamente ese

[21] V. Demetrio Ramos, *Variaciones Ideológicas...* (En especial «Nuestra consideración sobre el texto de Pané y su traslado a España por Pero Alonso Niño», p. 44 y ss.)

[22] L. III, Primera Década, t. I, p. 141. El subrayado es mío.

temor a una amenaza que era origen de la asustadiza existencia de aquellos seres vulnerables:

> Estos pacíficos isleños se quejan de que los caníbales les atacan de continuo en busca de botín, no de otro modo que los cazadores persiguen con violencia y con trampas a las fieras a través de los bosques... [23].

Su idea de los indígenas, al principio sin relieves —«toda aquella gente»—, adquiere matices cuando ya ha obtenido más información. En el Libro III de la Primera Década, junto a generalizaciones muy rotundas —«es cosa averiguada que los indígenas son gente ociosa» (p. 132)—, se encuentran apreciaciones más aproximadas al objeto observado: «sus indígenas (por Jamaica) son de más agudo ingenio» (p. 134); «sus habitantes son más pacíficos que los demás (por Cuba) y más amigos de novedades» (p. 136).

Pero sobre la situación humana de aquellos seres, sumergidos en una realidad que identificamos como correspondiente al neolítico, necesitados de elevación moral y material, la mirada de Pedro Mártir resbala y su atención se guarda muy principalmente para los episodios de una incesante actividad descubridora. El hambre, la mortandad y la hostilidad entre ellos y los españoles (sobre todo la incomprensión de éstos), no tienen el eco que correspondería en una crónica de lo que ocurría en el lugar de los hechos, o en la misma España a partir del momento en que tan grave cuestión ocupó un lugar muy destacado en el conjunto de las preocupaciones que la existencia de las Indias trajo consigo.

Por dos veces trata Pedro Mártir de este problema con alguna extensión para darnos su reacción personal. La primera en el Libro VIII de la Tercera Década. Después de una descripción exaltada de las bondades y bellezas de un valle en la región de Canabocoa, que cierra con una evocación del mejor clasicismo renacentista —«El fervor de mi alma, como penetrado por el espíritu de Apolo el de la Sibila, me arrebata de alegría...»—, súbitamente, la exaltación se muda en un tono sombrío.

> Pero en medio de cosecha tan espléndida hay algo que me atormenta no poco. Estos sencillos hombres desnudos estaban poco habituados al tra-

[23] L. I, Primera Década, t. I, p. 107.

> bajo. Muchos perecen víctimas de la inmensa fatiga proveniente del laboreo de las minas, y hasta tal punto se desesperan, que no pocos llegan a suicidarse sin preocuparse en absoluto de la procreación de los hijos. Las madres encinta, dicen, toman abortivos para dar a luz antes de tiempo, por considerar que el fruto de sus entrañas irá a parar en esclavo de los cristianos. Cierto es que por provisión real se ha dispuesto que esos naturales no sean esclavos, pero, no obstante, se les obliga a servir más de lo que a un hombre libre puede agradar. El número de tales infelices ha disminuido extraordinariamente; muchos afirman que cierta vez pasaron de un millón doscientos mil. ¿Cuántos serán hoy? Me espanta considerarlo.

Con la misma brusquedad que ha cortado el discurso anterior, aparta de sí la trágica realidad: «Pero dejemos esto y volvamos a las delícias de la maravillosa Española» [24].

Este fragmento habla por sí solo de la lejanía de una realidad que, sin embargo, cuando toma cuerpo en su mente, quizá por recordar una reciente información traída por un testigo de vista, se turba el ánimo del hombre cortesano, del culto humanista con el pensamiento puesto en si será o no verdad lo que Colón dice haber encontrado cuando lo desmiente la dimensión atribuida a la esfera terrestre.

La segunda vez es mucho más tardía. Se encuentra en la Séptima Década, Libro IV [25] y su fecha de composición es 1524. Para entonces han ocurrido muchas cosas. Entre otras, la denuncia dominica en La Española, o la disputa de Las Casas con el obispo del Darién sobre la esclavitud de los indios en presencia del emperador, o la experiencia colonizadora con labradores intentada por el procurador de los indios y el subsiguiente fracaso. Nada de esto tiene eco en los comentarios de las *Décadas*. Pero sí hay allí una directa referencia a las disposiciones de la Corona para la humanización del trabajo indígena que son consecuencia de aquel movimiento que sacudía la España del nieto de los Reyes Católicos. Pedro Mártir conocía esa inquietud muy desde dentro, como miembro que era ya ese mismo año del Real y Supremo Consejo de Indias, de forma que nada más natural que encontrara algún reflejo en la obra que escribía sobre cuanto acontecía. Era un momento de vacilaciones sobre la política indiana, y él nos lo transmite.

[24] L. VIII, Tercera Década, t. I, p. 363.
[25] L. IV, Séptima Decada, t. II, pp. 607-609.

> Ahora estamos formando nuevas constituciones —escribe—. Nuestra duda radica en si los indios deben ser libres, sin que les exija contra su voluntad ni a título gratuito ningún trabajo.

Y finaliza sus consideraciones con el texto del alegato hecho ante el Consejo por el dominico fray Tomás Ortiz, superviviente de la matanza que de los religiosos hicieron los indios de la región de Chiribichí, al arrasar la misión en que los educaban. Este episodio influyó decisivamente para que fuera negada la solución que se proponía de dejar libres a los indígenas.

Aquí sí, Pedro Mártir se asoma sin ambages a la gran cuestión que para entonces turbaba la conciencia española, originada en el terreno de los planteamientos éticos, pero que se proyectaba sobre toda la realidad política de la penetración y permanencia de España en el Nuevo Mundo. Por eso tendría suficiente fuerza para originar una gran controversia de enormes consecuencias.

La disputa sobre la racionalidad de los indios

Las dos figuras que siempre se señalan como protagonistas principales de esta polémica doctrinal son, como es sabido, fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. El episodio en que ambos fueron actores principales cerró, ciertamente, una contienda abierta desde hacía varios años, pero no la cuestión práctica planteada, que tuvo su prolongación en el orden político y de gobierno hasta llegar a las Ordenanzas de Felipe II, más de 20 años después. El análisis de todo esto tiene su lugar en otros capítulos del presente estudio. Aquí corresponde solamente presentar las ideas que, desde dos posiciones extremas, dieron ocasión a la gran disputa sobre la racionalidad de los indios que habitaban el Nuevo Mundo. En este orden, la personalidad que hay que situar frente al dominico no es el cronista del emperador, sino el que fue, en verdad, el primer cronista de las Indias, Gonzalo Fernández de Oviedo.

Las Casas conoció bien la realidad de lo que ocurría en La Española, y luego vivió todas las dificultades que la cuestión indígena planteó en Nicaragua y en Nueva España. En él no hubo distancia. Fue testigo de todo el proceso, comenzando por el famoso sermón del padre Montesinos que desencadenaría la acusación contra un estado de cosas

que era la vida real en las Indias. Desde su conversión en 1514 comenzó la lucha para lograr que se reconociera la dignidad humana de los indígenas y, con ella, que se les dejara libres, aunque dentro de la soberanía de la Corona española. Su actividad fue incansable y ante los mismos titulares de la Corona, ante el Consejo de Indias y en cuantas reuniones se convocaron al efecto, se mantuvo en una posición clara e invariable. En el tramo final de su existencia, decepcionado, sacó a la luz un largo escrito concebido inicialmente como parte de la gran *Historia de las Indias* que le ocupó tanto tiempo. Sin duda no quiso que, al quedar ésta inconclusa, se ignorara el escrito en el que se contiene la esencia misma de todo su afán. Y allí, en la *Apologética Historia* [26], tenemos completa su concepción del indio.

Lo que ya vimos sobre las primeras reacciones acerca de los indios y la evolución de los acontecimientos, tanto durante el período antillano como en los primeros contactos habidos con los habitantes de Tierra Firme, había arruinado el clima de comprensión humana en que únicamente era posible la convivencia entre cristianos y naturales. Las Casas comprendió que las acusaciones contra la conducta de los indios, en la que se pretendía encontrar motivo para los malos tratos, partían de la difundida creencia de que eran incapaces racionalmente, sólo aptos para servir y vivir sujetos. No otra cosa querían significar cuando decían que eran como «bestias» [27]. Por eso, toda la línea argumental de Las Casas partía de la afirmación de la racionalidad del indio, de su participación en la esencia humana y, como consecuencia de su condición de hombres, que se manifiesta en la racionalidad, negaba que ésta pudiera darse de forma limitada, deficiente e incompleta, en grados, lo que repugna a su misma condición de esencia de lo humano. Como tal, siempre se dará tratándose de seres humanos, de suerte que el indio es hombre en toda plenitud y como tal debe ser considerado. Todavía

[26] *Apologética Historia*, ed. de José Pérez de Tudela, BAE, t. CV, Madrid, 1958.

[27] Estos y otros calificativos semejantes no quieren decir que eran animales. Es una afirmación infundada que prosperó con la leyenda negra, y todavía repiten algunos por la inercia de la ignorancia. Nunca creyeron los españoles que eran bestias y no hombres, como lo ha demostrado O'Gorman en su estudio «Sobre la naturaleza bestial del indio americano», en *Filosofía y Letras*, n.º 1-2, México, 1941. Si hubiera sido así no tenía sentido disputar sobre su racionalidad, ni tampoco la preocupación tan real por cristianizarlos, ni la inclinación a unirse carnalmente con las indias, fecundarlas y tratar al fruto de la unión como hijos. En este sentido también, vid. Líno Gomay Caneda, O. F. M., «¿Hombres o bestias? (Nuevo examen crítico de un viejo tópico)», en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. I, México, 1967.

más, de ello se sigue la igualdad ontológica de todos los hombres, también de los indios respecto de los cristianos. Es hermano de éstos, cualquiera que sea su estado actual de atraso, o aunque haya estado ignorado por siglos.

De este modo, Las Casas elevó el problema, lo situó en el terreno de la antropología metafísica y le dotó así de una nueva dimensión. De sus consideraciones se desprendía la visión de la universalidad del linaje humano, reflejo de la voluntad divina, primer elemento de la creación. Ante los que negaban la presencia plena de la esencia racional en el indio, les ponía ante el absurdo de pensar «...si la Divina Providencia en la creación de innumerable número de ánimas racionales se hubiera descuidado, dejando errar la naturaleza humana...».

Las Casas no estuvo solo, ni fue el primero. Lo que pensó y defendió tenía unos claros orígenes, pero en aquel escenario él fue el que protagonizó el tesón que no desmaya para que quedara evidente la dignidad del ser humano, aunque apareciera bajo la forma de seres atrasados y de costumbres bárbaras.

Su elevada argumentación fue servida con pasión, lo que le impidió darse cuenta muchas veces de otros aspectos de la realidad, incluso de las mismas exigencias que acompañaban a la evangelización, y esa ceguera afeó su actitud al trocarse en injusta. Pero la supo sustentar con habilidad dialéctica, como cuando apelaba a los razonamientos comparativos: no hay pueblo que no haya conocido un tiempo de vivir rudamente, toda clase de gente puede mejorar si es adoctrinada y atraída debidamente, también los cristianos tienen mucho de qué avergonzarse, y aquí las pruebas las tenía al alcance de la mano.

Gonzalo Fernández de Oviedo aparece como un símbolo del antagonismo a la postura de Las Casas. En ambos se dan muchas cosas similares. Por lo pronto, su conocimiento directo de las Indias, lo que no era el caso de Sepúlveda. También Oviedo permaneció en ellas muchos años, si bien le aventajaba el dominico en su conocimiento de la realidad novohispana, que Oviedo sólo conoció por referencias. Pero uno y otro trataron directamente indios pertenecientes a regiones diferentes y vieron con sus ojos la forma de actuar de los españoles.

En cuanto a sus respectivas obras, las dos llevaron mucho tiempo y representan un acopio enorme de datos, observaciones y un trabajo considerable en la tarea de escribirlas, dada su gran extensión, que supieron realizar sin interrumpir su actividad, lo que nos causa asombro.

Por eso, tanto Las Casas como Oviedo son exponentes de aquella vitalidad y energía, de aquella entrega a la idea que daba sentido a sus vidas, que fue una característica sobresaliente en tantos españoles del siglo XVI.

Pero uno y otro mantuvieron posiciones antagónicas, y el interés que tiene considerar las ideas de Oviedo sobre los indios reside en que, muy probablemente, él representa lo que fue, en aquellos años, la forma de pensar más generalizada entre los españoles, sobre todo entre los que vivían en el Nuevo Mundo.

Su *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano*, publicada en 1526, el mismo año en que moría Pedro Mártir de Anglería, es una obra capital dentro de la literatura americanista [28]. Como su mismo título indica, quiso hacer la historia de los acontecimientos que siguieron al descubrimiento de aquel mundo desconocido y la posterior expansión de los españoles, por lo que la concibe como una historia general. Pero también pretendió describir la naturaleza grandiosa de aquel mundo, hacia la que sintió una fascinación que sólo se satisfacía al entregarse a la tarea de narrarla para que fuese conocida por todos. Esa parte del libro es la que forma la «historia natural», y comprende también la consideración de los hombres que la habitaban [29].

Allí está su reconocimiento de la racionalidad del indígena, pero también la afirmación de que no es igual a la que puede verse en los europeos. Esa deficiencia del indio en su condición de hombre, que afirma una y otra vez, es debida a haber permanecido durante siglos sumido en «idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales».

Oviedo distingue tres grados de racionalidad: El primero corresponde a los que la tienen en plenitud, los europeos; el segundo a los pueblos que, como los de la Antigüedad, no tuvieron noticia de la verdad revelada, por lo que su culpa queda excluida por causa de ignorancia; el tercero es el propio de los que, habiendo tenido conocimiento de aquella verdad, la han rechazado y han caído en la adoración del demonio, «común enemigo del linage humano» y «viven entregados a sus he-

[28] Utilizamos siempre la edición de Pérez de Tudela, BAE, 5 tomos, CXVII al CXXI, Madrid, 1959. A Edmundo O'Gorman se debe un profundo estudio sobre la significación de esta obra en su libro *Cuatro historiadores de Indias, siglo XVI*, México, 1979.

[29] V. Josefina Zorardo Vázquez, «El indio americano y su circunstancia en la obra de Fernández Oviedo», *Revista de Indias*, n.º 69-70, julio-diciembre 1957, CSIC, Madrid.

regías y idolatrias e crímenes e supersticiones». Aquí sitúa a los pueblos del Nuevo Mundo. Pero, ¿de dónde saca lo de que hayan conocido la verdad revelada? De las palabras, dice, de San Gregorio Magno por las que afirma «que la Sancta Iglesia ya tenía en todo el mundo predicado, en todas las partes dél, el misterio de su redempción» [30]. De esta forma construye Oviedo su concepción sobre la triste condición de los indios. Hombres caídos, que ahora tienen, por la providencia de Dios, la posibilidad de conocer su error con la llegada de los españoles, y si no quieren entender «una cosa en que tanto les va, como es la salvación del alma» su situación está perdida, «puesto que no hay voluntad, es machacar en hierro frío pensar que han de ser christianos sino con mucho discurso de tiempo».

Todavía agrega Oviedo que los sufrimientos de la conquista son una forma de expiación de una culpa tan grande. No quiere esto decir que justifique los crímenes cometidos contra ellos. Al contrario, fustiga a los autores de tales crímenes [31], pero es evidente que los sufrimientos que padecen los indios los tiene por castigo de sus culpas y aberraciones [32].

Cuando Oviedo pasa a Indias la primera vez, con la armada de Pedrarías Dávila, en 1514, ya ha ocurrido la hecatombe de las Antillas, y lo que conoce es la dura experiencia del Darien, en donde se vivieron muchos episodios sangrientos en los que él tomó parte. Allí se formó en su ánimo aquella idea tan negativa, que descansaba en una aceptación del concepto aristotélico de los hombres siervos por naturaleza, sometidos a los que también la naturaleza hizo para mandar, algo que se adecuaba perfectamente con la exaltación de la misión imperial de la España de su tiempo, a la que él prestó una fidelidad sin vacilaciones.

Todo explica que Bartolomé de Las Casas lo considerase la encarnación de cuanto él condenaba. El extraordinario valor que hay que conceder a la obra de Fernández Oviedo por su originalidad y atractivo, en orden al conocimiento histórico o etnológico, pero también

[30] Fernández Oviedo, *Historia,* Proemio al L. V, p. 111.

[31] «Yo no absuelvo a los christianos que se han enriquecido o gozado con el trabajo de los indios, si los maltrataron e no hicieron su diligencia para que se salvassen», *Historia,* L. V, cap. I, p. 115.

[32] «...sin dubda tengo que por la multitud de sus delictos los ha Dios de acabar presto». «Ya se desterró Satanas desta Isla; ya cessó todo con cessar a acabarse la vida de los más de los indios», tal es el brutal epitafio de F. Oviedo en la fosa en que se hundieron para siempre los desgraciados habitantes de La Española. *Historia,* L. V, cap. III, p. 124.

como testimonio humano, no debe impedir el reconocer que el autor fue arquetipo de una actitud intelectual que levantó barreras considerables para la comprensión y la fraternidad en aquel escenario. Si tenemos en cuenta el mundo mental y la circunstancia histórica que constituyen el marco real en que los hechos se producen, no nos es difícil comprender ésa que Pérez de Tudela llama «muralla de obstáculos que... debía superar para encontrar el camino de aproximación humanitaria a aquel mundo extraño» [33]. Eso mismo nos puede también dar toda la medida de la nobleza y elevación de los que se aprestaron a vencerla y, con ello, a realizar lo que fue la verdadera aportación de España a la civilización universal, como consecuencia de la gran empresa americana.

Uno de ellos fue el jesuita José Acosta, en el último cuarto del siglo XVI. Cuando escribe entre enero y noviembre de 1576 su *De procuranda indorum salute,* ya se ha producido la conmoción que siguió a la denuncia dominica con todas sus consecuencias, a la que en seguida nos referiremos, pero aquí, al detener nuestra mirada en esta disputa sobre la recionalidad de los indios, no puede faltar su nombre.

En efecto, hemos examinado las dos actitudes de Las Casas y de Fernández Oviedo por antagónicas y representativas. Otros pudieran ponerse junto a ellos en uno y otro lado, pero en cambio es necesario recordar a aquel que fue el primero que en el orden intelectual superó tal antagonismo y supo considerar aquella situación única con altura y objetividad, con la mira puesta en lo que era más importante, y para él objeto de todo su afán: la elevación moral del indígena y la construcción de un proyecto de sociedad colonial asentado en la dignidad, la igualdad y la libertad de conciencia. Por eso volveremos sobre esta figura fundamental con más detenimiento en el desarrollo de nuestro estudio.

De momento, recordemos que supo señalar con valentía cuantos excesos, abusos y crímenes acompañaron a las acciones de conquista, y se refirió al desastre humano de La Española, todo lo cual provocó no pocas dificultades para la publicación de su tratado, considerado, sin

[33] «Rasgos del semblante espiritual de Gonzalo Fernández de Oviedo: la hidalgía caballeresca ante el Nuevo Mundo», en *Revista de Indias,* n.º 69-70, julio-diciembre 1957, p. 418, CSIC, Madrid. En el mismo número monográfico sobre Fernández de Oviedo, *vid.* para el aspecto etnológico «Fernández de Oviedo, etnólogo», de Manuel Ballesteros Gaibrois.

embargo, ya en su tiempo, de una importancia capital para el futuro de las Indias. Supo también detenerse a considerar la horrible situación de inhumanidad y barbarie en que vivían sumidos, sin perjuicio de su racionalidad esencial, muchos de aquellos grupos humanos que habitaban las tierras que se conquistaban, y lo hizo desde el conocimiento directo que era primera exigencia para hablar de la realidad indiana [34], como lo hicieran fray Toribio de Benavente o fray Bernardino de Sahagún y tantos otros misioneros que nos dejaron escrito el fruto de su experiencia y cuyo conocimiento es inexcusable para entrar a hacer valoraciones de la presencia española en América.

[34] Ya en la presentación de su libro, como saliendo al paso de tanto escrito apresurado o alejado de la realidad por motivos interesados, advertía el padre Acosta: «Tratar de los hechos y de historia propia de los indios, requería mucho trato y muy intenso con los mismos indios, del cual carecen los más que han escrito sobre los indios o por no saber su lengua o por no cuidar de saber sus antigüedades».

Capítulo III

LA REALIDAD INDIANA

Era muy necesario conocer las líneas dominantes de la reacción humana provocada por la presencia de los habitantes de las tierras descubiertas, y todavía más, indagar la concepción que subyace en los comportamientos que se mantuvieron con los indígenas a lo largo del tiempo. Pero después hay que preguntarse por las razones que los motivaron, a qué obedecieron. Es evidente que esto no se puede alcanzar sin examinar la realidad que fue causa de tales comportamientos hasta convertirse en una forma habitual de conducirse. En una palabra, sin entrar a considerar la realidad indiana tal cual fue, analizando las circunstancias y factores que la conformaron y pusieron las premisas para la evolución inmediata y para la orientación que tendría que tomar en un futuro no lejano.

Ahora bien, ese análisis ha de hacerse siempre considerando el fenómeno que se estudia en toda su dimensión histórica, es decir, sin perder de vista que estamos ante una manifestación del gran fenómeno general de la propagación de los pueblos, médula de la historia humana, impulsado por las dos fuerzas profundas que constituyen su motor: la expansión y el dominio. Y no una manifestación más entre otras muchas que se han registrado en el curso de los siglos, sino la más importante por su trascendencia después de la que conocemos como la romanización de la Europa occidental y, desde luego, sin posible parangón con cualquier otra que pueda existir, porque en ella se dio algo que sólo podía ocurrir una vez y para siempre: completar el conocimiento de la esfera terrestre y hacer posible que entraran en contacto las partes del género humano que nunca habían sabido unas de otras.

Salustio aconseja al que relata cosas del pasado: «cuenta los sucesos

de manera que descubra las causas». Con arreglo a esto, antes de hablar de hechos y circunstancias, digamos brevemente algo de lo que constituía el acervo de creencias a las que obedecían las acciones de aquellos hombres.

A fines del siglo XV prolongaban su vigencia muchas de las contradicciones que la mentalidad cristiana no había logrado superar y que, presentándose como inseguridades teóricas, tenían una repercusión práctica de considerable importancia. Una de ellas, muy significativa de la situación que en materia de doctrina caracterizaba a la Baja Edad Media, se refería a la condición jurídica del no cristiano: su capacidad en el plano del derecho, tanto público como privado.

Desde finales del siglo XIII, la influencia de las doctrinas teocráticas de Enrique de Susa, cardenal de Ostia (m. 1271) desarrolladas en la *Summa Aurea,* se había hecho tan grande que las cuestiones relacionadas con los pueblos no cristianos eran consideraras de acuerdo con ellas. Según esto, se había generalizado la aceptación de que los gentiles estaban sometidos al Vicario de Cristo, sus dominios y jurisdicciones eran usurpados (Egidio Romano) y su derecho de propiedad condicionado a la sanción del pontífice (Santiago de Viterbo). Estas ideas, que inducían a una confusión total entre el orden natural y el sobrenatural, eran, en verdad, un retroceso respecto a cuestiones que ya había dilucidado Santo Tomás de Aquino, y en cuanto que fortalecían el poder de la Iglesia cobraron, en aquellas postrimerías de la Edad Media, una fuerza renovada en virtud de la pujanza que se dejaba sentir por parte de la amenaza turca, factor muy decisivo para determinar las actitudes y reacciones dentro de la Cristiandad.

De todo ello se deducía, con arreglo al modo de pensar de la época, que el príncipe podía usar de la fuerza para imponer la fe a aquellos pueblos que le estaban sometidos, aunque fuesen infieles, por razón de conquista. Esta capacidad coercitiva que se atribuía el mundo cristiano conocía, no obstante, matizaciones según circunstancias y pueblos, en función de las posibilidades de conversión, pero en el orden teórico recibía una aceptación general.

Tal construcción doctrinal tuvo ocasión de enfrentarse con el caso real ofrecido por pueblos que no habían conocido la fe cristiana, al producirse la invasión de las Canarias. Aquello fue como un ensayo anticipado de lo que en mucha mayor escala se iba a producir al pasarse a tierras situadas al otro lado del océano: la colisión entre la guerra de

conquista y los auténticos fines espirituales que justificaban a los príncipes cristianos, por mandato del pontífice como autoridad suprema en los asuntos espirituales, para penetrar y permanecer en tierras habitadas por pueblos que vivían pacíficamente [1]. Así ocurrió con la intervención del papa Clemente VI, quien al poner sobre los hombros del poder real la obligación de evangelizar, le compensó, con arreglo a las concepciones dominantes, con el derecho de exclusividad sobre las tierras conquistadas.

En ese punto preciso es en el que se produjo la deformación que dañaba de manera grave lo que era objetivo esencial, esto es, colaborar en la expansión del Cristianismo, dada la vocación universal de la fe. La originaria protección que correspondía al poder del pontífice en materia de difusión de aquélla adquiría así un carácter muy peligroso al transferirse y someterse a la acción del poder político de los príncipes. De este modo es como, por la fuerte vigencia de estas concepciones, quedó abierta la posibilidad para que la presencia de los cristianos en el Nuevo Mundo se viese acompañada de acciones de fuerza injustas, con su cortejo, dada la condición humana, de atropellos a la libertad de los semejantes sometidos, de conductas inaceptables invocando el bien supremo, la salvación eterna, de los que no eran nada más que víctimas de graves errores de pensamiento. Todo dependía de si las circunstancias que los hombres crearan al instalarse en las tierras descubiertas facilitaban el desarrollo natural de un entendimiento humano al que invitaba el espíritu de las creencias cristianas y la tendencia espontánea hacia la convivencia con semejantes, o si, por el contrario, inducían a no reparar en medios y a endurecer los corazones, cerrados por la codicia y el ansia de supervivencia.

Hechos y circunstancias

Lo que fue el desarrollo de la vida en la región antillana durante los primeros años de la presencia española (1492-1510) es muy conocido. Contamos, como el lector sabe, con una cantidad considerable de estu-

[1] V. Silvio Zavala, «Las conquistas de Canarias y América», en *Tierra Firme*, I, n.º 4 y II, n.º 1, Madrid, 1935-36; incluido en sus *Estudios Indianos*, México, 1949.

dios, generales y monográficos [2], de forma que tenemos detalles de cómo se desarrollaron los acontecimientos. Desde la perspectiva de nuestro trabajo, lo que interesa es facilitar la comprensión de lo que aquel acontecer significó para la consideración del hombre como tal, en su dignidad y en la existencia de los valores que siempre le acompañan (derechos fundamentales del ser humano), como la sombra al cuerpo, aunque él mismo no tenga conciencia de ellos, como era el caso de los naturales que habitaban las islas. En el apartado siguiente veremos cómo las cosas fueron distintas en fases posteriores, en el mismo escenario antillano y más tarde, cuando comenzó propiamenta la acción de las conquistas y la penetración en el interior del continente, donde el paisaje humano fue completamente diferente.

Durante la primera experiencia colombina (1492-93), la posibilidad de cristianizar —vale decir, civilizar— aquellas gentes la vemos aparecer de vez en cuando en lo que escribe el almirante en esa especie de monólogo a distancia con los Reyes en que se convierte muchas veces su *Diario*; pero lo que allí predomina es buscar oro y llegar al Catay. Así lo revela aquel incansable ir de un lado para otro, tocando de isla en isla. Los habitantes son como un telón de fondo, como un coro de las tragedias helénicas que responde al actor principal cuando éste inquiere afanoso dónde se puede encontrar el brillante metal. Por lo demás, no hay que extrañarse. Esto es muy consecuente con lo que fue la expedición de acuerdo con las Capitulaciones de Santa Fe.

Además, esa *auri sacra fames* a la que aparece tan entregado Colón, no debe tomarse en sentido peyorativo como se hace con ligereza. La apetencia de oro en Europa era una realidad determinada por muy varias razones desde hacía mucho tiempo, y la pretensión de la Corona española de lograrlo, si lo que Colón prometía era cierto, estaba dentro de la lógica del tiempo y en la línea de acción que por entonces movía a los países europeos y les impulsaba por el camino de la civilización.

[2] Como bibliografía general del período antillano remitimos a la obra de don Antonio Ballesteros Beretta, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América,* Barcelona-Buenos Aires, 1945, y a la de Samuel Eliot Morison, *El Almirante de la Mar Océana*, Buenos Aires, 1945. Pero sobre todo a la valiosa investigación que nos ha dado el profesor Juan Pérez de Tudela *Las armadas de Indias y los orígenes de la política de colonización (1492-1505),* Madrid, 1956, en que se recogen los artículos del autor aparecidos en la *Revista de Indias* núms. LVIII al LXII, Madrid, 1954-1955. También Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas, Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias*, Sevilla, 1953.

Los hombres del Mediterráneo, desde los tiempos de la baja latinidad, habían forzado la barrera del desierto africano, un océano de arena, para establecer contactos con las civilizaciones negras del Sudán, a fin de obtener oro y esclavos, contando con el Magreb como escala y apoyo comercial. Así se trazaron los tres pasillos que cruzaron el Sahara para remontar, desde el corazón y la periferia africanos hasta el espacio europeo, la valiosa mercancía, cuando todavía América era algo inimaginable. En este sentido es como hay que interpretar aquella agitación del descubridor que aflora al escribir su *Diario*. El día 19 de octubre anota:

> Verdad es que, hallando a donde haya oro o especiería en cantidad, me detendré hasta que yo haya de ello cuanto pudiera; y por esto no hago sino andar para ver de topar con ello.

No cabe mayor sinceridad.

El gran historiador francés Pierre Chaunu ha estudiado lo que era aquella coyuntura europea del siglo XIV, cuando se van reuniendo los elementos que harán posible la aventura atlántica.

> Es necesario recordarlo —escribe— a través de la gran ola de peste de 1348 y de las cuatro oleadas devastadoras de la segunda mitad del siglo XIV: la coyuntura del siglo XIV es, ante todo, una coyuntura de muerte. La peste negra separa dos largas épocas de la economía alrededor de un foso que varios siglos no pudieron colmar. Fue necesario nada menos que el oro de América, a principios del siglo XVI, para contribuir a traer las primeras sonrisas de una nueva primavera [3].

Esto aparte, el almirante dejó muchas huellas que pregonan tanto su codicia personal [4] como sus desmesuradas pretensiones, que le acompañaron hasta su muerte. Pero en cuanto a la codicia, lo mismo que los españoles que estuvieron presentes en aquellos primeros tiempos de la vida en el Nuevo Mundo, tanto él como los otros no sólo fueron hombres de su época, sino ejemplo de la conducta humana de siempre. La escena de los que, años después, fueron como sedicentes la-

[3] En su admirable obra *La expansión europea (siglos XIII al XV)*, col. «Nueva Clio», Ed. Labor, Barcelona, 1972, p. 15.

[4] Sobre este aspecto de la personalidad de Cristóbal Colón, *vid.* el libro de Alain Milhou *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Cuadernos Colombinos, XI, Valladolid, 1983, en especial el Cap. IV de la primera parte, pp. 113-145.

briegos y se dispersaban por La Española cada vez que se anunciaba la aparición de un filón, semeja a lo que se viviría siglos más tarde en el oeste norteamericano.

Pero ya en el segundo viaje, el objetivo de Colón estuvo muy claro en cuanto a lo que se proponía: montar una explotación en régimen de factoría al servicio de los intereses de la Corona y de él mismo. Eso es lo que él conocía por la experiencia vivida en torno al Mediterráneo y en sus años portugueses, y le pareció factible a la vista de lo que conoció en su primera salida. En su proyecto, de acuerdo con la impresión sacada por lo que observó en los naturales, les asignó rápidamente un papel: servir de producto que haría rentable la empresa, además de utilizarlos como mano de obra. La esclavitud fue así parte del plan, lo que, por lo demás, era algo que habitualmente entraba dentro de tráfico mercantil de la época. En el terreno de los hechos, los hombres del Nuevo Mundo, llegado ese momento en que iban a entrar en contacto con los acontecimientos que traía la evolución de la Humanidad, evidentemente no podían sustraerse a lo que era consecuencia de ella. Hoy analizamos los resultados funestos que tuvo aquella realidad, que se impuso con la fuerza de lo inevitable, dadas las premisas que los mismos hombres crearon, pero llevados por el desarrollo de unos procesos que condicionaban y dirigían sus mismos proyectos. Esto es algo que olvidan las agresivas actitudes de unos indigenistas en que se alía la ignorancia con la falta de sentido de la realidad.

Por todo lo dicho no pueden extrañarnos los embarques esclavistas que desde 1493 se suceden sin interrupción. Corresponden a lo que el almirante había previsto para el sostenimiento de la factoría, por lo menos hasta que su desarrollo diera a ésta su propia base de sustentación.

Uno de los puntos incluidos por Colón en el *Memorial* que envió a los reyes por medio de Antonio Torres cuando éste regresó a la Península en febrero de 1494 planteaba claramente el pago de los mantenimientos necesarios para lo que quería en La Española, mediante la venta de esclavos:

> Visto cuánto son acá menester los ganados y bestias de trabajo para el sostenimiento de la gente que acá ha de estar, y bien de todas estas islas, sus Altezas podrán dar licencia e permiso a un número de carabelas suficientes que vengan acá cada año, y trayan de los dichos ganados u otros mantenimientos... y esto en precios razonables a sus costas de los que las trajeron, las cuales cosas se les podrían pagar en esclavos...

Grabado en madera que representa una nao del *Libre del Consolat dels fets Maritims,* 1502.

La respuesta dada por los reyes a este párrafo dice lacónicamente:

> En esto se ha suspendido por agora hasta que venga otro camino de allá y escriba el almirante lo que en todo esto le paresciere [5].

Los monarcas, como se ve, no quieren dar una respuesta afirmativa y se limitan a esperar que en otro correo Colón aclare más su propuesta. Pero, en verdad, por parte de la Corona nunca hubo una idea prevista de aprovechamiento del indio, sino todo lo contrario, y ante las pruebas del propósito esclavista de Colón puesto de manifiesto tan inmediatamente después de regresar a las Indias, se encontró enfrentada a una realidad enojosa, porque pugnaba directamente con los principios éticos de que la reina Isabel, sobre todo, hizo siempre gala y que inspiraron siempre su actitud y la su marido, el rey Fernando.

Desde entonces hasta 1500 se asiste a una evidente tensión entre la insistencia de Colón con los envíos de esclavos y la actitud de los reyes. Éste será el principal factor que al final acarreará la ruina del almirante.

Ya vimos cómo al llegar la primera remesa una orden real obligó a retener el precio de la venta de los esclavos hasta que hubiera un dictamen de teólogos y letrados que determinara si se podían o no vender [6]. En aquella ocasión dijeron que no podían venderse y los reyes ordenaron su puesta en libertad y que fueran devueltos a La Española. Pero los dictámenes de los teólogos y canonistas no fueron siempre en el mismo sentido, porque intervenían factores muy determinantes sobre la licitud o no de hacer esclavos a los indios con arreglo a las ideas dominantes (si eran o no cautivos por causa de justa guerra, por ejemplo). Mientras tanto, siguieron llegando remesas de esclavos a Sevilla y la paciencia de la reina se agotó cuando supo que en las dos naves que llegaron en abril de 1500 trayendo a los procuradores de Francisco Roldán para defenderse de las acusaciones de Colón, éste había dado, a cada uno de los hombres que venían en ese viaje, un indio como esclavo [7].

[5] El Memorial de Colón, en Navarrete, *ob. cit.*, I, p. 200.

[6] Ver la nota 20 del capítulo anterior.

[7] Cuando en diciembre de 1498 regresó Pedro de las Casas, padre del futuro procurador de los indios, quien pasó a Indias con Colón en el segundo viaje, regaló a su hijo el mozuelo taino que le había correspondido. Bartolomé se sirvió de él como paje, que le acompañaba en sus paseos de joven por Sevilla, hasta que hubo de devolverlo en cumplimiento de lo ordenado por la reina. Años después se lo encontraría en La Española, con gran contento, porque siempre recordó sus cualidades y la bondad que apreció en él.

«¿Qué poder tiene mío el almirante —exclamó— para dar a nadie mis vasallos?». Y agrega Las Casas en el relato de algo que tenía motivos para conocer tan de cerca:

> Mandó luego apregonar en Granada y en Sevilla, donde ya estaba la Corte, que todos los que hubiesen llevado indios a Castilla, que les hobiese dado el Almirante, los volviese luego acá, so pena de muerte, en los primeros navíos, o los enviasen [8].

En diciembre de ese año salía para La Española el comendador Francisco Bobadilla con el encargo de poner fin al virreinato colombino y en sus naves iban los indios que fueron habidos de los que la reina mandó devolver.

¿Cuál era, mientras tanto, la realidad en La Española?

Todo el período de la gobernación del almirante es la historia del antagonismo que se produjo entre los proyectos de Colón y las aspiraciones de los hombres que fueron con él en el segundo viaje. Los que personifican la primera oleada de españoles que pasan a Indias para colonizar.

Fue el choque irreconciliable entre dos concepciones opuestas en la forma de concebir lo que había de hacerse. Los castellanos no podían sino ser continuadores de una tradición hecha por el transcurso del tiempo. A lo largo de una Reconquista plurisecular, se había configurado decisivamente la idiosincrasia de los reinos peninsulares y los modos de comportamiento colectivo de sus habitantes, de suerte que ahora esos hombres no podían concebir la llegada a unas tierras nuevas sino con el objeto de asentarse en ellas y poblar. Asentamiento en la tierra y asimilación eran, pues, objetivos naturales de su presencia en aquel escenario, y al tener al alcance de la mano una población que vieron antes que nada como un instrumento de trabajo dócil y sometido, entendieron que esos objetivos debían completarse disfrutando del esfuerzo y servicios del indio. Algo muy distinto de lo que pasaba por la mente del descubridor. Para lo tangible e inmediato del negocio de explotación, consideraba que bastaba una economía de subsistencia, siempre que se asegurase la utilización del indio, pero a la manera de un usufructo colectivo, para la obtención del oro [9].

[8] Las Casas, *Historia*, L. I, Cap. CLXXVI, p. 469.

[9] *Vid.* Pérez de Tudela, «Castilla ante los comienzos de la colonización de las Indias», en

Esa diferencia de criterios se manifestaba con especial violencia, precisamente, en lo que toca a las relaciones con los naturales. Sólo se coincidía en que debía hacérseles trabajar. La presión que con ese objeto se hizo sobre ellos tuvo como primera consecuencia un desarreglo total en la forma de vida de la población nativa, que fue impelida cada vez más a abandonar los cultivos que habían sido su medio de subsistencia.

Las tensiones internas entre los españoles culminaron con la sublevación de Francisco Roldán y un grupo, si no muy numeroso, sí muy decidido, a llevar su rebelión hasta las últimas consecuencias, que no eran otras que las de imponer los intereses de los colonos. Esta sublevación ocurrió durante la ausencia de Colón de la isla, entre el segundo y el tercer viaje. Cuando regresó a La Española en septiembre de 1497, la forma de vida se había alejado de lo que él había querido imponer y se habían afirmado los intereses de los castellanos. Las relaciones con los naturales, mientras tanto, habían adoptado una forma bastante definida.

Con dureza ejercieron su dominio sobre ellos, a los que se acostumbraron a tratar como cosa propia y sin freno. Pero también habían llegado a una especie de convivencia pacífica por la vía de las alianzas conyugales de hecho. Habían logrado así una especie de simbiosis entre el orden señorial que conocían y el cacicazgo indígena, que mantenía también sus formas de esclavitud, con los sometidos al cacique que servía al español quien, asentado en la tierra, se beneficiaba de sus hijas y aun de sus mujeres.

Cuando llegó Bobadilla a la isla, lo primero que hizo fue apresar a todos los hermanos Colón, liberar a los roldanistas que el almirante tenía entre rejas y pendientes de ser ahorcados y dejar que las cosas siguieran igual que él las había encontrado. Fórmula ideal para no tener dificultades en un terreno tan peligroso y desconocido para él. Dado el carácter de mera transición que era de prever para su misión, la postura fue acertada y él mismo aconsejaba a los castellanos que disfrutaran de la situación porque no sabía lo que podría durar.

Revista de Indias, n.º LIX, 1954. Un aspecto interesante de la composición de la segunda expedición colombina en el estudio de Demetrio Ramos «Colón y el enfrentamiento de los caballeros: un serio problema del segundo viaje, que nuevos documentos ponen al descubierto», *Revista de Indias,* n.º, 155-158. El agudo espíritu del profesor Demetrio Ramos pone de relieve la complejidad que adquirió el segundo viaje por los elementos humanos que en él se reunieron.

Durante ese corto espacio de tiempo (1500-1502) la colonia vivió el desenvolvimiento que los propios colonos habían querido darse, reforzado ahora con las medidas que Bobadilla había sido autorizado a implantar: vecindad de la tierra para todos, amplias franquicias, pago de sueldos atrasados (a cargo, por supuesto, de la hacienda incautada a los Colón), y confirmación del estatuto de dominación sobre la indiada. Se agregaba ahora lo que era consecuencia de las uniones establecidas con los nativos: los españoles se consideraron herederos de hecho y de derecho de los caciques con los que habían creado, en verdad, lazos familiares.

Se ha podido decir con toda propiedad que, a esas alturas de la presencia española en la región antillana, a tan sólo ocho años del acontecimiento descubridor, se había producido una cierta indianización de buena parte de la reducida población española, unos 300, supervivientes de aquellos 1.300 españoles llegados con Colón en el segundo viaje, lo que da idea de la dureza de la experiencia vivida. Es decir, se había registrado una aculturación a la inversa.

La situación cambió totalmente con la llegada de Nicolás de Ovando, enviado con una flota considerable (30 naves) para transportar un contingente numeroso (3.000 personas) con el fin de «poblar agora nuevamente», como decían las reales cédulas, aquella isla. Se da comienzo, por tanto, a una nueva etapa colonizadora que quiere ser, ante todo, una rectificación de la política del almirante y de sus fines. Ya en el tiempo de Bobadilla había aparecido en cantidad interesante el codiciado oro. Ahora, Ovando, sin perjuicio de intentar el asentamiento de aquella población, que contaba con un cierto número de labradores avecindados, semillas y animales, lo que presuponía acabar con la economía reducida y de mera subsistencia, se propuso, en beneficio de los intereses de la Corona, convertir La Española en una gran explotación minera. Para nuestros fines es suficiente decir que las condiciones en que fue organizada la empresa tuvieron unas consecuencias desastrosas para la población española, y para los indígenas significó prácticamente su muerte física.

Muchos colonos dejaron los aperos de labranzas por la pala del minero y se metieron en una trampa que les llevó a la ruina o a la muerte. La actividad minera exigió unos gastos que la mayoría no pudo sostener. Tenía que producirse mucho para poder pagar el elevado tributo fijado, y el monopolio mercantil estatal para el suministro de las herra-

mientas que requería la minería hizo que los precios subieran hasta ponerse fuera del alcance de la mayoría, de donde vino el endeudarse o el acabar cayendo en la usura de los colonos de la primera hora, dueños de los predios, con crianza de animales y afirmados en su dominio de los indios a su servicio.

Ese estado de decepción fue también estímulo para endurecer el trato con los indios, a los que se sometía a un trabajo agotador por la necesidad creciente de sacar más provecho a las minas. Por eso huyeron al monte, desertando de aquel sometimiento inhumano, abandonaron sus plantaciones de yuca y el hambre galopó sobre aquella humanidad doliente, desalojada de sus hábitos de vida, imposibilitada de escapar de la opresión y, al fin, de la muerte.

Para detener ese éxodo de los indígenas, Ovando logró que se dictara una instrucción en marzo de 1503 para que los indios fueran reducidos a pueblos grandes donde pudieran ser adoctrinados en la fe y sometidos a un régimen de policía como el de Castilla, sujetos al pago de impuestos y percibiendo un sueldo por sus servicios. Ese mismo año, una provisión dictada por los reyes en Medina del Campo, el 20 de diciembre, reguló para los indios el trabajo asalariado como compulsión para evitar «la mucha libertad que tienen» en grupos al mando de los respectivos caciques en régimen de *encomienda* y así vino a reafirmarse la institución en la que se quiere ver la causa de la perduración de una situación de esclavitud en el régimen colonial español.

Se pensó, de este modo, asegurar el trabajo ordenado de los naturales que se daban en repartimiento a un encomendero, según las necesidades de su explotación. El encomendero asumía, al propio tiempo, la obligación de adoctrinarlos y cuidar de ellos. Pero la situación de hecho no permitía que ese sistema funcionara. El encomendero vivía distante del lugar de la explotación, minera o agrícola, a la que el indio tenía que desplazarse desde su poblado para trabajar. Otro español de menos fortuna que el encomendero (el «capataz» o el «minero») buscaba su medio de vivir encargándose, mediante un contrato, de dirigir la explotación, y a él se trasladaba aquella delicada tarea de elevar la formación en general y la religiosa en particular de la población nativa. Él era el que estaba en contacto con el indígena y el que aplicaba las órdenes y el látigo, cuando era necesario, porque su interés estaba en que la producción se viera crecer, antes que de preocuparse del adoctrinamiento.

Los españoles que pasaron a las Indias en aquellos primeros viajes y vivieron esta realidad que describimos no eran unos criminales desalmados, como se ha dicho por quienes, además de tener, por principio, una actitud antiespañola, tienen además un gran desconocimiento de lo que juzgan. Conocemos muy bien su procedencia y también que fue un número insignificante de homicidas el que embarcó. Eran hombres que, de no haberse metido en aquella aventura, hubieran seguido desenvolviendo su vida en España sin mayores problemas.

Pérez de Tudela, a quien se debe uno de los estudios más minuciosos del proceso que envileció la situación en La Española, ha escrito con gran acierto:

> En aquella ocasión, como en la generalidad de los ejemplos de un acontecer histórico depravado, no se trataba de que una colectividad estuviese enteramente constituida por hombres inmorales... Ocurrió en realidad que todos vivían inmersos en una situación inmoral; radicalmente inmoral porque se había asentado sobre la pérdida de todo sentido de comunidad entre el explotador y su víctima, y aquél se creía en algún modo irresponsable de las causas y de las consecuencias [10].

Las Casas, que muchas veces estuvo tan ciego para percibir lo que había de positivo en la acción colonizadora de los españoles y, en cambio, nos dejó del mundo indígena una imagen ilusoria, tuvo el acierto, porque era una realidad que había vivido directamente y con gran intensidad, de captar gráficamente la causa de los males. Así, señaló una de las motivaciones que abrieron camino a actos condenables de los que, desgraciadamente, se dieron muchos en aquel cuarto de siglo en que todo se concentraba en la región insular antillana:

> Es aquí de notar —dice— que la mansedumbre natural, simple, benigna y humilde condición de los indios, y carecer de armas con andar desnudos, dio atrevimiento a los españoles a tenellos en poco, y ponellos en tan acerbísimos trabajos en que los pusieron, y encarnizarse para oprimillos y consumillos, como los consumieron [11].

Ya señalamos más arriba la importancia que tuvo para el desarrollo ulterior de la presencia española en las tierras descubiertas el que fue-

[10] *Vid.* el Estudio crítico preliminar del profesor Pérez de Tudela a su edición de la *Historia* de Las Casas, p. XVIII.

[11] Las Casas. *Historia*, I, cap. LIV, p. 184.

ran a dar Colón y sus hombres con estas islas pobladas de gente tan inerme. Lo que en esas frases advierte el defensor de los indios es cierto. Sumergidos en aquella situación, es fácil imaginar cómo el sometimiento a que se prestaban unos hombres tan vulnerables fue un plano inclinado terrible para que, cegados por sus propios intereses y amparados en aquella lejanía, los españoles se hicieran al hábito de no reparar en el daño que causaban a la pobre humanidad, cuya suerte dependía de ellos, y llegaran hasta una insensibilidad que nos causa asombro. Esa explicación, que es muy comprensible —y de ninguna manera es una justificación— cuando se conocen con detalle los hechos y las circunstancias, no alcanza, en cambio, a los que fríamente instalados en la comodidad de sus respetables situaciones, corrompidos por su codicia, tenían la responsabilidad de orientar los graves asuntos de las Indias y apartaron de sí, sabiendo que existía, la realidad que perturbaba su culpable tranquilidad. Éste no fue nunca el caso de los reyes, ni del cardenal Cisneros, ni de muchos otros. Pero sí de aquellos que estaban muy cerca.

Si es cierto que dentro del sistema establecido quedaban cortadas, por el lado de los españoles como por el de los indios, las posibilidades de un acercamiento humano entre las dos poblaciones, la lejanía llegaba al colmo cuando poderosos personajes peninsulares, atraídos por la sustanciosa ganancia que podía venir de aquellas lejanas explotaciones, tenían la titularidad de repartimientos en donde se hacinaban unas pobres criaturas que nunca verían y que, entregadas al maltrato de los que les hacían trabajar, eran los instrumentos para arrancar de la tierra lo que les deparaba sus sabrosas ganancias. Los Rodríguez Fonsecas y los Conchillos, que tenían en sus manos los hilos de lo que se ordenaba para las Indias, eran algunos de esos siniestros personajes [12].

La despoblación encontró, es cierto, una trágica colaboración en las epidemias, pero antes de que ellas llegaran hubo una situación inhumana, a la que a veces se escapaba por medio de los suicidios colecti-

[12] Las Casas, *Historia*, III, cap. LXXXIV, p. 369. Relata aquí una conversación con el obispo Rodríguez de Fonseca en que se pone en evidencia la frialdad con que esos personajes de la Corte miraban los problemas humanos de las Indias y el contraste que ofrecían con la vehemencia justificada con que el clérigo Las Casas hablaba de lo que había visto con sus ojos. Aunque aquí está clara también la tendencia a la exageración en que incurría, sin duda por hábito y llevado de su temperamento. Era como una forma habitual de hablar, pero que algunos han tomado al pie de la letra, sacando consecuencias absurdas.

vos con el mortal jugo de la yuca, o con la huida que terminaba en la muerte por hambre.

En aquel trágico período, cuando La Española se despoblaba y la situación endurecía el trato que los encomenderos aplicaban al indio, es cuando se extendió la opinión de que los indios no eran como los demás hombres; una forma bárbara y anticristiana de excusar la conducta que con ellos se tenía y de hacer recaer sobre las víctimas el motivo del mal trato, como el arriero que culpa al pollino de su torpeza. Nos lo dice el dominico fray Antonio de Remesal:

> Para que no hubiese que les argüir (a los que hacían grandes estragos entre los indios) vinieron a negar un principio tan claro y evidente como que los indios eran hombres, y con esto respondían a quien les afeaba el término que usaban con ellos y el robarles sus personas, hijos y haciendas, como quien no tenía más dominio sobre lo uno y lo otro que las fieras del campo. Esta opinión diabólica tuvo principio en la isla Española y fue en gran parte para agotar los antiguos moradores de ella y como toda la gente que se repartía por todo este nuevo mundo de las Indias pasaba primero por aquellas islas, que era en este punto entrar en una escuela de Satanás para deprender este parecer y sentencia del infierno [13].

Con lo cual vemos el origen que tuvieron aquellas actitudes que más arriba caracterizábamos como las que dieron base a la controversia sobre la racionalidad del indio.

El propósito de la integración del indígena

Si lo dicho compone los trazos más negros de la realidad indiana en aquella parte del Nuevo Mundo y en aquel período, sería falsearla si no se tiene presente, al mismo tiempo, que tal cosa era condenada y que por las instancias correspondientes del aparato de poder de la Monarquía española se quiso poner fin a tal estado de cosas.

Esto se pone de relieve, en primer lugar, por medio de las instrucciones que se entregaban, al partir para las Indias, a los que eran designados para ejercer allí la autoridad en nombre de los reyes. Si se exami-

[13] En su *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la esclarecida Orden de nuestro glorioso Padre Santo Domingo de Guzmán*, Madrid, 1619.

nan los documentos de esta naturaleza que se sucedieron a partir de la Instrucción de 29 de mayo de 1493 entregada a Cristóbal Colón para su segundo viaje, hasta llegar a la que se expidió para los padres jerónimos el 13 de septiembre de 1516, se observa cómo la realidad de lo que ocurría se refleja en las disposiciones que se dirigen a regular el trato con los naturales.

Generalmente esas disposiciones se presentan enlazadas con el recordatorio de la obligación de atraerlos a la fe, pero es necesario tener presente que no son la misma cosa: una era la evangelización y otra el trato que debía tenerse con los habitantes de los lugares a los que iban los españoles para establecerse y poblar.

En la Instrucción dada a Colón en 1493, ambas cuestiones abren el documento. Luego de felicitarse de las posibilidades de que «nuestra Santa Fe Católica sea aumentada e acrescentada» —según se deducía de las noticias traídas por el almirante de su primer viaje— y de ordenar que «por todas las vías e maneras que pudiere procure e trabaje atraer a los moradores de las dichas islas e tierra firme a que se conviertan», para lo cual se enviaba a fray Bernardo Boil y otros religiosos, se habla del trato a los indígenas en estos términos:

> procure e haga el dicho Almirante que todos los que en ella van, e los que más fueren de aquí adelante, traten muy bien e amorosamente a los dichos indios, sin que les hagan enojo alguno, procurando que tengan los unos con los otros mucha conversación e familiaridad, haciéndose las mejores obras que ser pueda... e si caso fuere que alguna o algunas personas trataren mal a los dichos indios en cualquier manera que sea, el dicho Almirante... lo castigue mucho por virtud de los poderes de sus Altezas que para ello lleva.

La Instrucción que se da al mismo Cristóbal Colón para el tercer viaje, fechada el 23 de abril de 1497, se detiene muy brevemente en este asunto. Se advierte en el documento la preocupación por prever con detalle las necesidades del asentamiento de la pequeña sociedad que ha comenzado a constituirse en La Española. Por otra parte, no ha llegado todavía a la Corte el torrente de informaciones que hará nacer la inquietud. El mismo Colón no conocerá el deterioro y la degradación existente en la isla sino cuando se enfrente, nada más regresar, con la rebelión de Roldán y sus seguidores.

Cuando cese en su gobernación Nicolás de Ovando y le sustituya

Diego Colón como gobernador de la isla Española, el mal está ya causado. La cuestión de la integración de los naturales en la naciente sociedad se ha convertido ya para entonces en un problema de primer orden. La Instrucción que da el rey Fernando V al hijo del primer almirante, el ahora, como dice el texto, «nuestro Almirante e gobernador de las Indias», se detiene con insistencia en el grave asunto. Bajo la gobernación de Diego Colón ocurrirá el episodio fundamental de la denuncia de los dominicos de La Española, de lo que nos ocuparemos ampliamente en el capítulo siguiente. A partir de entonces las cosas serán distintas, no en el sentido de que desaparezcan las causas de un mal tan profundamente enraizado en la vida de La Española, pero sí en cuanto que en ese momento se desencadena el proceso de la defensa de la dignidad del hombre en el Nuevo Mundo, cuyas repercusiones alcanzarán a España y todo el mundo.

Mientras tanto, Diego Colón sabe que debe someterse a las orientaciones que el rey le dicta en la Instrucción de 3 de mayo de 1509. Como es de rigor siempre, se pone en primer lugar el deber de cristianizar a la población indígena, pero en seguida se precisará

> que en cada población haya una persona eclesiástica, cual convenga, para que esta persona tenga cuidado de procurar como sean bien tratados, según lo tenemos mandado.

Y más abajo agrega:

> Diréis de mi parte a los caciques e otros indios principales de la dicha isla que mi voluntad es que ellos y sus indios sean bien tratados como nuestros buenos súbditos y naturales, y que si dende en adelante alguno les hiciere mal o daño, que vos lo hagan saber, porque vos lleváis mandado nuestro para castigar muy bien semejantes casos.

E insiste a renglón seguido:

> Procuraréis cómo los indios sean muy bien tratados, y que ninguno les haga fuerza, ni los roben, ni maltraten de palabra ni en otra manera e que puedan andar seguramente ellos e sus mujeres por toda la tierra, poniendo para lo susodicho las penas que viéredes ser menester, y ejecutándolas en las personas que en ellas incurrieren; y desto de las mujeres tened muy especial cuidado, porque soy informado que si en esto no se pusiese muy buen recaudo, habría mucha disolución en ello, de que sería Yo muy deservido.

Los términos del texto expresan ahora unos problemas reales, surgidos de los abusos y de la explotación que se hace con desprecio de la dignidad humana. Por eso la Instrucción todavía se detiene en detallar medidas dirigidas a la protección de los indios frente al engaño con que se les despojaba de sus bienes, sobre todo de sus tierras, además de hacerlos trabajar de forma agotadora [14].

Precisamente bajo su mandato alcanzará su máxima violencia la lucha entre los encomenderos y los defensores de los indios. Éstos querían que se llegara a una convivencia, pero para eso era necesario comenzar por reconocer que los indios eran capaces de vivir libres, de ordenar su existencia sin estar sometidos a un modo de esclavitud que les extenuaba y conducía a su extinción.

Las disposiciones que emanaban de la Corona también trataban de contrarrestar los desastrosos efectos de un sistema que se había acreditado tan perjudicial. La muerte del rey puso las riendas de la Monarquía en las manos del austero cardenal Cisneros, en el que los móviles de la más estricta ética constituían el fundamento de su plan de gobierno. Y como para el momento en que asumió esa responsabilidad ya había comenzado la acción defensora de la libertad de los indios en la propia Península con la intervención personal de Bartolomé de Las Casas, el cardenal decidió obtener una información lejos de cada uno de los sectores en pugna designando como comisarios delegados suyos a tres monjes jerónimos que deberían, examinando el problema sobre el terreno, señalar las pautas para terminar con el problema de la reforma y ordenación de los asuntos de los indios.

Ahora bien, la conexión entre esos asuntos y el régimen imperante en la colonia era tan grande que, prácticamente, los comisarios se vieron dotados de una jurisdicción ilimitada. Si comenzaba por la corrección de abusos, podía seguir hasta llegar a la destitución y sustitución de funcionarios. Lo cual hubiera sido bueno si se hubieran sabido mantener independientes, pero ya salieron de la Península predispuestos contra Las Casas y sus tesis, y esto se corroboró al entrar en contacto con los más conspicuos encomenderos de La Española desde el momento mismo de su llegada.

De este modo vino a frustrarse la intervención cisneriana, en princi-

[14] Para el texto de las Instrucciones remitimos a la obra de Francisco Morales Padrón, *Teoría y Leyes de la Conquista*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1979.

pio claramente decidida a favor de la dignidad y libertad de los naturales, como lo evidencian los términos en que se expresaba en su comienzo la Instrucción de 13 de septiembre de 1516 que recibieron los dichos jerónimos a su salida. Allí se les prevenía sobre los «principales pobladores» de La Española «e no hagan agravios ni sin razones a los indios y naturales de aquella isla». El documento explica claramente las razones que han movido a enviarlos:

> vos embiamos desto movidos por los grandes clamores e querellas que de parte de los dichos indios, nos han dado, diziendo que por muchas maneras han sido opresos e agraviados e muertos por los dichos pobladores, especialmente por aquellos que an tenido encomenmdados los dichos indios, de lo cual se nos dieron muchos e grandes memoriales...

Un lenguaje, como se ve, sin oscuridades, en el que desde la cúspide del poder se formula una acusación grave de aniquilar a la población nativa.

Capítulo IV

EL PROCESO DE LA DEFENSA DE LA DIGNIDAD HUMANA

Es interesante detenerse a reflexionar sobre los cambios que se operaron en la forma de considerar desde España el tema del Descubrimiento del Nuevo Mundo en el curso de los doce primeros años. Para apreciarlos, basta comparar el clima con que se vivió la llegada de los navegantes que un día se vieron partir y el que acompañaba las noticias que traían las naves que en sucesivos viajes volvían de La Española.

El 26 de noviembre de 1504 murió la reina Isabel en Medina del Campo, y es bien conocido cómo la noticia de su desaparición afectó duramente a Cristóbal Colón, llegado 20 días antes a Sanlúcar de regreso de su cuarto y último viaje, el segundo más largo, que duró 30 meses, desde mayo de 1502 hasta ese noviembre de 1504. Fue como una señal inequívoca de que algo terminaba, de que, sobre todo para él, se cerraba el capítulo de la extraordinaria historia que iba unida a su nombre, para dar paso a otros que escribirían diferentes hombres, encargados de intentar corregir los errores cometidos.

Ya los preparativos para esta cuarta navegación habían sido penosos. La autorización real para realizarlo le fue concedida dos meses después de la salida para La Española del nuevo gobernador, el señor de Lares, Nicolás de Ovando, que llevaba consigo una flota de 30 navíos, la más nutrida escuadra que hasta entonces se había dispuesto a cruzar el océano. Fuerte contraste con los cuatro que pudieron aparejarse para él y que por lo exiguo parecían retrotraerle a los azarosos días del primer desafío a lo desconocido. Entonces se sentía iluminado por la esperanza y nadie tan seguro como él, nombrado gobernador y virrey de toda la tierra por descubrir. Ahora partía con la expresa prohibición de poner pie en La Española, la que había sido escenario principal de su triunfo y cantera que dio material para su ruina.

Viaje, por lo demás, cargado de signos, que hoy podemos reunir para nuestro asombro y que invitan como pocas veces a meditar sobre el turbador misterio del destino. Primero fue aquella humillación del otrora almirante suplicando al comendador de Lares que le dejara cambiar uno de los navíos que llegaba averiado y que sólo encontró el rigor de quien altivamente no le concedió ni entrar en puerto. Luego, el aviso que el experimentado navegante que él era hizo llegar sobre la inminencia de una tormenta, advirtiéndo al ensoberbecido gobernador que en ocho días no diese salida a la brillante flota de 28 navíos, pronta para partir, y que Colón había contemplado cuando se acercó para pedir escala. Consejo que aquél despreció y así, al día siguiente, 30 de junio, estallado el huracán, no menos de 20 navíos zozobraron «llegados a la punta oriental de La Española» y se hundieron, entre ellos «la nave capitana, en la cual iba Bobadilla con la mayor parte de los rebeldes» (Roldán y varios de los suyos), que perecieron ahogados, mientras el almirante, el que fuera por ellos preso y amenazado, «para estar seguro se retiró lo mejor que pudo hacia tierra» [1].

Más tarde sería la angustia del abandono, enfermo y solo, en una isla (Jamaica), pendiente de un problemático auxilio después de haber vivido, sin saberlo, lo que hoy podemos tener por la prueba más señalada de su extraño destino: había tocado la costa atlántica de Centroamérica, a la altura del cabo de Honduras, para descender a lo largo de ella por la actual Nicaragua, ignorante de que a su espalda, muy cerca, quedaba el Imperio maya, que le hubiera mostrado la dimensión que no podía ni imaginar de aquel mundo que él había «inventado»; para llegar luego hasta la zona más estrecha del istmo, a escasos 80 kilómetros del océano Pacífico, cuyo descubrimiento él habría adelantado una decena de años a poco que hubiera penetrado. Así habría caído de sus ojos el velo que le impidió conocer la realidad geográfica del continente descubierto y, con mucha probabilidad, también habría disipado la atmósfera de fracaso que le acompañó en su regreso definitivo a España.

Para cuando dejó este mundo la reina, la que había sostenido con más insistencia la preocupación ética que debía acompañar las empresas del Descubrimiento, y recomendado a su marido e hijos anteponer a todo la cristianización de las gentes encontradas, había brotado ya en España la inquietud sobre lo que ocurría en Indias, sin que esto afec-

[1] B. de Las Casas, *Historia*, L. II, Cap. V, p. 17, t. II, ed. de B. A. E.

tara para nada a la convicción de la grandeza e importancia de lo que se vivía. Había cundido una sensación de desaliento que contrastaba con la euforia que se conoció con ocasión del segundo viaje. Recuérdese, que si a duras penas pudo Colón en 1492 reunir los 87 hombres que vivieron con él la aventura increíble de la navegación descubridora, en el verano de 1493 hubo que contener la afluencia de los que quisieron embarcar, atraídos por la experiencia de lo desconocido y por el vago anuncio de no se sabe qué tesoros y riquezas. Esa primera oleada de 1.300 españoles, poco preparados para una acción pobladora, pagó cara su ingenuidad. Los tornaviajes, en los dos años siguientes, de los pilotos Antonio de Torres y Pero Alonso Niño trajeron a España muchas informaciones sobre lo que era la existencia en La Española, la tragedia de una población diezmada por las enfermedades, la fatiga y el hambre, en la que los hidalgos atraídos por lo nuevo y por el oro habían tenido que doblegarse a trabajar con sus manos para subsistir y se habían visto, además, implicados en la responsabilidad de un estado de cosas, en lo que toca a la convivencia con los naturales, cuya gravedad no se les escapaba. No hay que olvidar que Antonio de Torres era hermano del ama del príncipe don Juan, y por esa vía la reina conocería, a buen seguro, algo de lo que sus vasallos vivían y hacían en aquellos lejanos lugares.

No habían llegado todavía los tiempos en que la duda sobre la legitimidad de España en Indias turbaría al propio emperador, nieto de los reyes. Se descansaba, y así sería por mucho tiempo, en la aceptación sin dificultades del título —la donación pontificia— por el que los reyes de Castilla tenían las tierras descubiertas, algo que formaba parte del repertorio de creencias del mundo mental de los hombres de la Europa pre-renacentista.

Pero la sociedad española, y desde luego los núcleos en que se alojaba el pensamiento —las universidades, los conventos, los consejos— estaban al tanto del alto precio que se pagaba por el oro buscado con tan magro resultado (la importancia de la producción aurífera no comenzaría a notarse sino mediado el período ovandino). Y también de las inútiles crueldades en que se había incurrido para reducir a los naturales y servirse de ellos. La disputa sobre la capacidad de los indios para recibir la doctrina cristiana y vivir en policía, en el sentido que este término tenía en la época, una vida civil como en Castilla, que tal era el objetivo que se pregonaba, dividía la opinión de los peninsulares,

como también la opinión sobre el trato que se daba o se debería dar a los que ya habitaban aquellos lugares cuando los españoles llegaron [2].

Una cosa era tener noticia y opinar con diversidad de criterios y otra encontrarse frente a una acusación formulada con pruebas y con voz autorizada. Eso no ocurrió hasta 1511. Unos años antes, en 1505, se habló al rey Fernando, más como lamento y oferta de remedio que como acusación, por aquel singular Cristóbal Rodríguez, la «lengua», un marinero, que debió tener alguna significación en el grupo de Colón, puesto que fue uno de los que se llegaron hasta la nave que trajo al comendador Bobadilla en 1500 a La Española. Había vivido con los taínos mucho tiempo y pudo así hablar su lengua y conocerlos muy bien, ganándose su amistad. Incluso actuó como intérprete en alguna unión entre español e india. No es de extrañar que cuando vino a España llegase hasta el rey don Fernando para defender a los indios esclavizados en la isla y presentó un plan consistente en obtener un acuerdo tributario con los naturales a cambio de que cesara el repartimiento en encomiendas. Si su humana iniciativa nos ha llegado, nada se ha dicho de su repercusión, si la hubo, en la vida real.

Pero la conmoción existía y necesariamente tenía que tomar cuerpo, como lo tomó, desencadenando al fin un proceso de profunda repercusión que tiene la grandeza que está reservada a las obras que obedecen a lo que más noble y elevado puede haber en las motivaciones humanas: el anhelo de justicia y de redención de la dignidad del hombre.

Significó un esfuerzo intelectual y político, que tuvo que violentar concepciones y hábitos de larga vida, formados por el duro material de los intereses sostenidos por la codicia y el poder. Comenzó con un grito

[2] Un caso muy representativo nos lo ofrece Hernán Pérez de Oliva, cordobés, nacido dos años después del Descubrimiento, hombre culto y con ingenio, sobrino de Ambrosio de Morales. Nunca pasó a Indias, pero viajó por Europa (París y Roma) después de formarse en Salamanca y en la recién creada Complutense. Regresado a España, sustituyó en su cátedra salmantina a Martínez Siliceo y ocupó por poco tiempo la de Durango. Tuvo breve vida, pues murió en 1531, cuando comenzaba la conquista del Perú. Pero él refleja muy bien el eco que en España tenían las noticias que llegaban de todo lo extraordinario y nuevo que venía del otro lado del mar, y ese interés le hizo ser de los primeros en escribir sobre la empresa del Descubrimiento. Con poca originalidad, pues su *Historia de la invención de las Indias* está basada en la primera Década de Mártir de Anglería. Pero allí están, junto con la grandeza del hecho, los actos reprobables que significaron una grave desviación del propósito que inspiraba la gran empresa. Y esto es lo que describía, sin ningún afán censor, un español de la época, culto, que miraba aquello desde la distancia.

de denuncia, estimuló luego una reflexión profunda y de alcance universal sobre las nuevas realidades, que iluminó con luz inédita. Alumbró con ella los argumentos para la lucha dialéctica que se decidía en las cámaras reales y en los consejos, y enriqueció para siempre nuestra comprensión del orbe y del sentido profundo de los aconteceres humanos. Él constituye la verdadera grandeza, lo auténticamente inédito y nuevo de la presencia y expansión de España en América entre todos las ejemplos que nos brinda la historia del fenómeno colonizador. Lo otro, «la dureza de los conquistadores y colonizadores no fue española, sino exponente universal de su época» [3].

Examinarlo con la debida atención corresponde al presente capítulo.

Origen

Los dominicos llegaron a La Española en septiembre de 1510. Eran cuatro [4], tres padres y un lego. Al llegar no encontraron nada previsto para alojarlos, y un colono, Pedro Lumbreras, les dio cobijo en una choza en el corral anejo a su casa, donde vivieron los cuatro religiosos durante el primer período de su experiencia misionera.

No tardaron en percatarse de la situación, y cuando ya llevaban un año ejerciendo su ministerio supieron con mucho detalle las tropelías inhumanas con que la mayoría se había acostumbrado a convivir. Hablaban entre sí y reflexionaban sobre la forma de poner remedio a una situación que les hería. La caridad con que asistieron a tantas necesidades y miserias les ganó el respeto y la confianza de todos, incluso de los más endurecidos y así fue como vino a buscar su amparo uno que andaba escondido por temor a la justicia. Era un hombre llamado Juan Garcés —«asaz de mí cognoscido» dice Las Casas, a quien, como tantas veces, debemos el preciso relato [5]— que había participado en matanzas

[3] G. Marañón, *O. C.*, III, p. 528.

[4] En un principio se pensó en enviar 15 religiosos de esta orden, como lo prueba la Real Cédula de 11 de febrero de 1509 dirigida a los oficiales reales de la Casa de Contratación de Sevilla en que se ordena disponer del pasaje de los religiosos y de «lo que oviesen menester para su mantenimiento hasta la dicha Isla». Al final fueron los padres Pedro de Córdoba, Antonio Montesinos y Bernardo de Santo Domingo, y el lego P. A. Walz.

[5] B. de Las Casas, *Historia*, L. III, c. III.

y actos crueles contra los indios años atrás, y que había dado muerte a su mujer de la que sospechaba que le era infiel. Huyó de la justicia y buscó escondite durante tres o cuatro años en la soledad del monte, hasta que supo de la fama de los religiosos y logró una noche penetrar en su casa de paja. Allí les relató su vida, por donde vinieron a saber muchas cosas sobre el trato cruel que se aplicaba en las explotaciones; mostró deseo de cambiar aquella existencia de fiera perseguida y les rogó que le dejaran quedarse con ellos como hermano lego.

Esto, que parece un relato de las *fioretti* de San Francisco, fue un hecho real que señaló providencialmente el papel que había de desempeñar aquella minúscula comunidad en el destino de toda América. Porque a ese Juan Garcés que aparece fugazmente en el momento inicial en que los dominicos van a pasar al primer lugar de la escena lo encontraremos más tarde, pero será para decir de su muerte a manos de los indios y que fue, con otro religioso, uno de los primeros mártires de América.

Aquella atmósfera de culpabilidad generalizada movió a los dominicos a no esperar más y tomaron la resolución de acusar públicamente a los encomenderos, en presencia de las autoridades de la isla. Después de mucha reflexión, «encomendándose mucho a Dios, con continuas oraciones, ayunos y vigilias, les alumbrase para no errar en cosa que tanto iba», conscientes del escándalo que iban a provocar, prepararon el sermón que debía abrir la batalla y que todos firmaron para que se tuviera como voz común. Quedó encargado de hablar el padre Antonio de Montesinos, «como más colérico y eficacísimo» con su palabra, y se señaló el cuarto domingo de Adviento, que era el 30 de noviembre.

> Y para que se hallase toda la ciudad de Sancto Domingo al sermón, que ninguno faltase, al menos de los principales, convidaron al segundo almirante (Diego Colón), que gobernaba entonces esta isla, y a los oficiales del rey y a todos los letrados juristas que había, a cada uno en su casa, diciéndoles que el domingo en la iglesia mayor habría sermón suyo y querían hacerles saber cierta cosa que mucho tocaba a todos, que les rogaban se hallasen a oírlo.

Interesa recordar lo que fue la escena de ese momento estelar, en su aparente sencillez, en la historia de la defensa de la dignidad humana, que nosotros tenemos como la primera declaración pública de los derechos del hombre. «El primer escenario del primer proceso ins-

truido a la conquista», en apreciación del historiador cubano Chacón y Calvo [6].

El padre Montesinos tomó como base del sermón la glosa de la frase evangélica «Yo soy la voz que clama en el desierto». Gracias a Bartolomé de Las casas, a la sazón clérigo en La Española, nos es conocido parte del contenido de ese sermón histórico, del que muchas veces se han recordado algunas de sus frases acusadoras.

> ¿Con qué derecho, con qué justicia tenéis en tal cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras, mansos y pacíficos, donde tan infinitos de ellos, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer y sin curallos de sus enfermedades?... ¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?... ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís?... Tened en cuenta que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Cristo.

Terminado el sermón, fray Antonio salió de la iglesia con la cabeza muy erguida, dejando a todos estupefactos y en gran agitación.

Como el texto original del sermón no se ha conservado, y lo que de él conocemos es lo transmitido por Las Casas en su *Historia* [7], se plantea la cuestión, dada la importancia del mismo, de determinar si las frases que han llegado a nosotros son textuales o expresiones del procurador de los indios, quien escribió ese libro III a más de 40 años de distancia de los hechos.

Puede ocurrir que Las Casas conservara un texto y lo tuviera delante al relatar lo ocurrido, porque él manejó muchas veces originales, de los que fue avaro en su afán de historiar todo lo de las Indias y así, gracias a él, los hemos conocido. Pero aunque no fuera así, no es sorprendente que un hombre que estaba consagrado a su trabajo de testimoniar las cosas importantes que había presenciado retuviera frases enteras de uno de los más singulares sermones que oyera en su vida. Lo que no impide, y esto es lo más probable, que lo recordado fuera el espíritu, el contenido esencial, vestido con sus expresiones personales —fáciles de identificar cuando se está acostumbrado a su estilo—, que

[6] Chacón y Calvo, «La experiencia del indio. ¿Un antecedente a las doctrinas de Vitoria?», en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* V, 1932-33, p. 211.

[7] B. de Las Casas, *Historia*, L. III, caps. IV y V.

trataría que fuesen reflejo hasta del tono y la fuerza del que hablaba, lo que sí es facil retener cuando se trata de algo que ha causado fuerte impresión, como en este caso.

No hace mucho se han levantado dos objeciones sobre la autenticidad de lo transmitido por Las Casas. El padre Antonio García, O. F. M., alega que ni entonces ni ahora se redactan los sermones, y que el clérigo Las Casas no estaba en La Española cuando el sermón fue pronunciado [8]. Sobre lo primero hay que decir que no es verdad. Muchos sermones se han escrito y así conservado sus textos. No se trata de los sermonarios para ayuda de los predicadores, meras recopilaciones a manera de patrones para facilitar la labor homilética. Se trata de verdaderos sermones que fueron pronunciados y copiados luego, o escritos previamente y, en fin, publicados. En el siglo XVI puede servir de ejemplo el agustino fray Dionisio Vázquez, predicador del emperador, del que se conservan muchos manuscritos de sus sermones. Y en tiempos mucho más recientes bastaría recordar ese tesoro que son los sermones parroquiales y universitarios del cardenal Newman, todos ellos pronunciados, no leídos y, sin embargo, todos escritos por su autor y, más tarde, publicados.

Más grave sería la segunda objeción, porque privaría a lo escrito por Las Casas de la autenticidad de lo vivido, aunque fuera recordado después de mucho tiempo. Pero creemos que es un error del padre García. Las Casas pasó a Cuba en 1512, probablemente hacia abril, según lo que se desprende de lo que él mismo escribe al respecto [9], como capellán de la expedición de Pánfilo Narváez. En 1511, pues, estaba en La Española, ejerciendo ya como sacerdote —había cantado misa en 1510— y todavía colono en la granja que le dejó su padre. Consta, además, que estuvo en contacto con fray Pedro de Córdoba, superior de los dominicos, y aun colaboró con él en actividades pastorales, de modo que es impensable que sólo años después conociera al padre Montesinos.

El sermón produjo, como era de esperar, una gran impresión y los aludidos reaccionaron violentamente. Fueron al cobertizo de paja en

[8] *Cfr.* A. García García, «La ética de la conquista en el pensamiento español anterior a 1534», en *Actas del I Simposio sobre «La Ética en la conquista de América (1492-1573)»*, Salamanca, 2-5 de noviembre de 1983), Ayuntamiento y Diputación Provincial de Salamanca, 1984, pp. 79-80.

[9] B. de Las Casas, *Historia*, L. III, c. XXV.

que vivían los religiosos a protestar ante el superior, fray Pedro de Córdoba, para exigir una rectificación pública. El padre Córdoba se limitó a decir que lo dicho había sido aprobado previamente por toda la comunidad después de madura reflexión, «por ser verdad evangélica y cosa necesaria a la salvación de todos los españoles y los indios de esta Isla», sin que ello fuese «deservir al Rey». Les anunció, además, que el mismo padre predicaría de nuevo al domingo siguiente. Fueron también a la casa del gobernador y virrey para exigir que hiciera uso de su autoridad y expulsara a los religiosos, denunciándolos ante la corte. Todos los que veían peligrar sus intereses si persistía la grave censura y acusación contenida en las palabras del padre Montesinos se declararon así dispuestos a que nada variara la esclavitud en que mantenían a los indios.

Al domingo siguiente, en efecto, volvió a subir al púlpito y a predicar lo mismo fray Antonio de Montesinos, cuando esperaban una rectificación. Fue todavía más duro. Anunció que se negaría la confesión a todos los que mantuviesen indios sometidos en las encomiendas. Entonces, Diego Colón decidió poner en conocimiento del rey la peligrosidad de las doctrinas que predicaban los dominicos.

La noticia impresionó en Burgos. El rey Fernando informó al provincial de los dominicos en Castilla, del que dependían los misioneros de La Española. Uno y otro escribieron al padre Córdoba en duros términos. La carta del rey, fechada en Burgos, es del 20 de marzo de 1512. La del provincial, fray Alonso de Loaysa, no señala fecha ni lugar, pero también procede de Burgos y debe ser de unos pocos días antes [10].

A partir de ese momento, el proceso dirigido a defender la dignidad humana de los indígenas quedaba desencadenado. Ya no podía quedar

[10] R. Menéndez Pidal, en su obra *Bartolomé de Las Casas. Su doble personalidad* (Madrid, 1963, p. 4) da la fecha de 16 de marzo, pero se debe a que tal fecha se cita en el comienzo de la carta como aquella en que el provincial tiene conocimiento de lo que opinan los del Consejo, a los que se ve que de inmediato consultó el rey. Entre esa fecha y la del 20 en que el rey data la suya, es cuando hay que situar la de Loaysa, escrita, sin duda, con posterioridad a la del monarca. Por lo demás, el padre Venancio D. Carro, O. P., en su obra *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, 1951, en nota de la p. 42 (citando a Chacón y Calvo) se refiere a dos cartas mensajeras del provincial, de igual tenor, una de 23 de marzo y la otra sin fecha. El texto íntegro de la segunda carta del padre Loaysa lo reproduce el padre Luis Alonso Getino en su obra *El Maestro fray Francisco de Vitoria*, Madrid, 1930, p. 187.

Los textos que reproducimos de las cartas del provincial y del rey están tomados de la citada obra del padre Carro.

reducido al ámbito local de la isla. Era un asunto de Estado, y cada vez lo fue más.

La confusión política

Aquellas dos cartas nos permiten identificar las acusaciones que se habían formulado contra los dominicos en la denuncia. El provincial dice que lo sucedido puede ser

> motivo a que todo esto se pierda y todo se estorbe y que toda la India por vuestra predicación está para rebelar y ni vosotros ni cristiano alguno pueda allá estar.

Lamenta que hayan causado daño a la religión y sobre todo que no tengan razón en negar la legitimidad de la presencia de los españoles, porque

> si bien miráis no ha lugar, pues que estas Islas las ha adquirido su Alteza *jure belli* y Su Santidad ha hecho al Rey nuestro señor donación dello; por lo cual ha lugar y razón alguna de servidumbre.

En consecuencia, invoca el voto de obediencia al prohibirles volver a predicar sobre esas cosas, so pena de excomunión; les indica que con prudencia y discreción «sin notable afrenta vuestra enmendar» lo hecho, y les prohíbe también que hablen de la materia con los que confesasen con ellos.

La carta del rey traduce claramente la irritación que le ha producido la información recibida. Se siente afrentado por ponerse en duda los títulos que amparan su posesión de aquellas islas y rechaza las censuras al régimen de encomiendas. El fraile que habló no tiene

> ningún buen fundamento de teología, ni cánones, ni leyes tenía, según dicen todos los letrados, y yo ansí lo creo, porque cuando yo e la Señora Reina, mi mujer, que gloria haya, dimos una carta para que los indios sirviesen a los cristianos como agora les sirven, mandamos ajuntar para ello todos los del nuestro Consejo y muchos otros letrados, y vista gracia y donación que nuestro muy Santo Padre Alejandro sexto nos hizo de todas las islas e Tierras Firmes descubiertas y por descubrir en esas partes, teólogos y canonistas...

Seguidamente alude a la situación de los indios:

> En cuanto a la servidumbre que los indios hacen a los cristianos, mucho más me he maravillado de los que no quisieron absolver a los que se fueron a confesar, sin que primero pusiesen los indios en su libertad, habiéndoselos dado por mi mandado, que si algún cargo de conciencia para ello podía haber, lo que no hay, era para mí y para los que nos aconsejaron que se ordenase lo que está ordenado y no de los que tienen indios. Y por cierto que fuera razón usáredes, ansí con el que predicó como con los que no quisieron absolver, de algún rigor, porque su yerro fue muy grande. E para sosegar al pueblo y para que los indios no creyeran que aquello era ansí como aquellos decían, porque éste es negocio de tanto inconveniente... todos los del Consejo fueron de voto que debía enviaros a mandar que los metiérades en un navío a todos ellos y los enviáredes acá a su Superior, para dar razón que les movió a hacer cosa de tan gran novedad y tan sin fundamento, y él los castigase muy bien, como era razon.

El rey, sin embargo, que apreciaba mucho a la Orden de Predicadores, quiso manifestarse menos riguroso que los que le pedían que los expulsase y trajese a España para castigarlos, aunque

> dichos frailes no solamente merecían aquel castigo, más otro muy mayor... por no estar informados de ninguna de las causas que nos movieron a mi y a la Reina a mandar dar los indios por repartimiento y aun creyendo que no teníamos donación de esa isla y de las otras tierras de esas partes de nuestro muy Santo Padre, como la tenemos...,

los deja estar, con tal de que

> no hablen en púlpito ni fuera de él... más en esta materia ni en otras semejantes... ni en público ni en secreto... salvo para decir... no estar informados del derecho que tenemos a estas islas, y aun también por no saber las justificaciones que había, para que esos indios no solamente sirvan como sirven, más aun para tenerlos en más servidumbre...

Todavía dirá el rey Fernando con notable injusticia: «...cada hora que ellos estén en esa isla, estando de esa dañada opinión, harán mucho daño para todas las cosas de allá». La dureza de este texto se explica no sólo por la ignorancia del monarca sobre la verdadera situación, como pronto se vio, sino por lo que se le había informado a través de Diego Colón, portavoz de los intereses de los encomenderos, comunicán-

dole cosas de las que el monarca no comprendía que se pudiera dudar.

Salta a la vista que los acusadores quisieron ir contra lo dicho por los dominicos, esgrimiendo lo que era más seguro que podría pararlos: la acusación de que discutían la legitimidad de los títulos en que se basaba la presencia de España y la soberanía de los reyes. De este modo se estableció desde el principio una confusión de dos cosas bien distintas, aunque, naturalmente, tuvieran vinculación entre sí.

Los religiosos, simplemente, consideraron que no podían seguir callando ante lo que contemplaban en la vida de la colonia: la opresión inhumana, las muertes y estragos causados por una conducta que era la negación misma del propósito evangelizador que subyacía en la razón justificante de la presencia española allí, del único motivo, en fin, por el que ellos habían sido enviados. La alusión a la *autoridad* para hacer «tan detestables guerras» que nos traslada Las Casas podía ser utilizada como referencia a aquella legitimación del título, pero del contexto se deduce que lo era en sentido general de violencias. No tardará mucho tiempo, por lo demás, en plantearse como problema paralelo, pero no identificable con el de los títulos, la justicia de las guerras que se hacían. Esta cuestión adquirirá toda su entidad cuando comiencen propiamente las conquistas en el continente, aunque tan sólo dos años después de la llegada de los dominicos, en la acción de Pánfilo Narváez en Cuba, que vivió el propio Las Casas, ya puede decirse que se registraron acciones de ocupación bélica muy sangrienta, pese a que los naturales habían ofrecido una acogida pacífica. Y el tema del sistema de conquistas acompañado de la acción de fuerza se presentará ya de forma inequívoca, como en seguida veremos, con la expedición de Pedrarías.

Es evidente que los dominicos se levantaron contra el atropello a la dignidad de los indígenas y el desconocimiento de sus derechos como personas, y nada más: eran hombres, como les decía Montesinos acusadoramente a los encomenderos desde el púlpito, tenían un alma inmortal y en esa cualidad esencial tomaban raíz unos derechos que no podían ser atropellados, cualquiera fuese su ignorancia, torpeza o infidelidad. Por eso, las palabras del religioso iluminaban con luz nueva esa verdad de la libertad de los indios, que cómodamente se formulaba en un plano teórico, sin mayores consecuencias, desde España.

El rey, en cambio, reaccionó contra lo que más le afectaba: su titularidad como señor de las tierras descubiertas y el peligro de una rebelión indígena que la acción de los dominicos podía provocar, a la que

no se hubiera referido de no haber sido mencionada en la carta de denuncia de Diego Colón.

De este modo se produjo la introducción de un elemento político en un planteamiento inicialmente de estricta ética, y esto enturbió el desarrollo posterior. Afortunadamente, cuando las airadas censuras llegaron a fray Pedro de Córdoba, ya estaba casi en España Antonio de Montesinos, porque como Diego Colón hizo venir a la Corte a Miguel Pasamonte (figura importante en la administración de la isla como tesorero que era), y al superior de los franciscanos, padre Alonso del Espinar, con el claro propósito de enfrentar religiosos con religiosos, puesto que de este estamento había surgido el problema, el dominico decidió también venir a España para defender la decisión adoptada por su comunidad.

Llegados a Castilla, Montesinos encontró dificultades al principio, pero acertó a sortear los obstáculos que le pusieron para llegar al rey Fernando, con el que pudo hablar y leerle un informe que llevaba sobre la situación tal cual era. «¿Eso es posible?», exclamó el rey asombrado, e inmediatamente convocó una Junta en el mismo Burgos, que fue el primer acto oficial en que se comenzó a mover la revisión de la gran cuestión de las Indias, abiertamente planteada ya [11].

Planteamiento de la ética de la conquista

Al examinar todo lo que esto significó no puede esperarse un súbito cambio. Se trataba de una mudanza de los espíritus para llegar a superar concepciones muy arraigadas, obstáculos muy antiguos existentes en el orden de las ideas, algo que ofrece una resistencia mucho más dura que la que puede encontrarse en el mundo de las realidades físicas. Oponiéndose a esa modificación en los criterios estaba toda la inercia del pensamiento europeo en lo que se refiere a la expansión de los pueblos del Viejo Continente hacia las áreas del mundo sobre las que se proyectaba el impulso descubridor o mercantil, factores dinamizadores en el desarrollo de la civilización de Occidente, y esto durante si-

[11] Para un estudio profundo de toda la evolución a partir de este momento puede consultarse la obra fundamental del padre Carro indicada en la nota anterior y el volumen de las *Actas del Simposio salmantino,* ya citado [8].

glos. Es el impulso que los llevó a entrar en contacto con áreas pobladas, muchas de ellas por gentes muy retrasadas, a las que se aplicó el mismo tratamiento que los españoles usaron en el Nuevo Mundo, con el dato añadido aquí de que la ignorancia de la respectiva existencia incorporaba un elemento nuevo que ayudaba a la incomprensión y hasta a la deshumanización.

Nada más explicable que la dificultad de llegar a tener claridad de ideas. Nada también más inaceptable que entrar a juzgar la realidad de aquellos formidables problemas, a los que se enfrentaron los hombres de finales de siglo XV con criterios de hoy. Es mucho más que un anacronismo. Es negarse la posibilidad de comprender la realidad de los hechos.

Lo más probable es que en circunstancias similares cualquier nación europea de la época no se hubiera detenido en escrúpulos de conciencia y optado por seguir su camino sin pararse a considerar la legitimidad o no de su acción en unas tierras nuevas y prometedoras, o las responsabilidades derivadas de principios éticos, amparada en criterios de general aceptación. Porque escrúpulo de conciencia y deseo de hacerse claridad fue lo que movió al rey a convocar aquella Junta, como 38 años más tarde eso fue lo que movió a su nieto a supeditar las decisiones políticas al resultado de la controversia dialéctica entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.

Este fenómeno sólo pudo darse porque circunstancias de su acontecer histórico habían creado en España una alta sensibilización religiosa, y en un sector preciso de la sociedad, que personifican los dominicos, una gran madurez teológica [12]. Éstos son los componentes que lo hicieron posible, estimulados, ciertamente, por el contacto con una extraordinaria ocasión histórica. Pensar otra cosa es condenarse a no entender nada y hablar de algo que no tiene que ver con la realidad histórica.

El gran tema político de la legitimidad de la soberanía de Castilla en las Indias, que nosotros sólo tenemos que tocar tangencialmente, no podía dejar de estar en las deliberaciones, aunque lo que sólo interesara a Montesinos fuera corregir lo que era rechazable éticamente. Y esto era así, tanto porque en la Junta de Burgos estaban los consejeros reales que lo habían traído a colación, como porque dentro del mundo de

[12] Las raíces teológicas de la actitud de los dominicos de La Española han sido analizadas con especial profundidad por el padre Carro en la *op. cit.* [10].

ideas en que todo se movía no era posible romper la dependencia dialéctica en que se incurría al relacionar lo que era la cuestión del trato a los indios con la determinación del título que se reconociera válido para fundamentar la legitimidad. Todavía en 1512 no se había llegado a la depuración doctrinal, que vendrá de la influencia de las aulas salmantinas con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, como se puede apreciar analizando las ideas expuestas por fray Matías de Paz, O. P., el más destacado teólogo presente en las deliberaciones burgalesas.

Terminaron éstas con una declaración compuesta de siete principios, el primero de los cuales reconocía que los indios eran libres. Su resultado fueron las Ordenanzas o Leyes de Burgos de 27-XII-1512, que reunían 35 disposiciones, las primeras que se dictaron sobre la materia. La censura que arroja sobre ellas Las Casas en su *Historia* [13] adolece de su conocido extremismo. No fueron, porque no podían ser, la respuesta completa a las necesidades puestas sobre la mesa por Montesinos. La supresión de las encomiendas en la forma radical que se deseaba era irrealizable en aquel momento de la evolución económica de las Antillas, porque suponía desmontar la base de la estructura sobre la que se descansaba. Lo que urgía no era otra cosa que impedir que siguieran siendo lo que habían llegado a ser.

En la medida en que no alcanzaron los dominicos su pleno objetivo, puede decirse que supuso para ellos una derrota [14], pero es más ajustado a la realidad decir que fue un éxito parcial, en cuanto que fue un compromiso, que probablemente se entendió como provisional. La palabra derrota no corresponde al caso, porque salvaron el principio fundamental, el reconocimiento explícito, en el texto de una disposición legal, de la libertad de los indios, y si continuaron las encomiendas, se intentó rodearlas de ciertas garantías para asegurar el trato humano a los indígenas. Simplemente, se había iniciado un proceso que sería difícil y largo.

Pero entre tanto había llegado a España el provincial de La Española, Pedro de Córdoba, que había tomado el camino en cuanto tuvo en sus manos la carta de su superior. Debió llegar en los primeros meses de 1513. Sus conversaciones con el rey y con él le permitieron co-

[13] B. de Las Casas. *Historia*, L. III, c. XXV.

[14] R. Altamira, «El texto de las Leyes de Burgos de 1512», en *Revista de Historia de América*, n.º 4, dic. 1938, Madrid.

mentar las nuevas leyes preparadas, y las objeciones que formuló fueron un factor importante para la convocatoria de unas nuevas reuniones, esta vez en Valladolid, en el histórico convento de San Pablo.

Este hecho evidencia la disposición del monarca, que deseaba sinceramente poner remedio a una situación cuya gravedad había comprendido en cuanto pudo conocerla más de cerca. Con el padre Córdoba acaeció, además, algo que ha sido considerado muy revelador. Conversando con el religioso, don Fernando se incorporó de tal manera a lo que le relataba el religioso, que hubo en él un movimiento espontáneo de desear poner remedio de inmediato a aquellos males. No de otra manera puede interpretarse que le dijera al padre Córdoba: «Tomad, vos, padre, a cargo de remediarlos, en lo cual me haréis mucho servicio e yo mandaré que se guarde y cumpla lo que vos acordáredes».

Sorprendido el religioso, reaccionó negativamente y se excusó: «Señor, no es de mi profesión meterme en negocio tan arduo; suplico a Vuestra Alteza que no me lo mande».

Pérez de Tudela califica este episodio histórico como «la ocasión perdida» y lo explica de esta manera:

> el ideario teológico de los dominicos se confesaba impotente para transformarse en materia política; o al menos para combatir con éxito el enrocado poderío del clan fonsequista [15].

Es una explicación. Ciertamente, la doctrina teológica tomista suministraba una base sólida para orientar una filosofía política, pero también es verdad que eso no era otra cosa que habérselas con la maraña, «el enrocado poderío», a la que había que meter mano de inmediato. Es difícil saber hasta qué punto estaba enterado el padre Córdoba de lo que eran las actividades del corrompido obispo Rodríguez Fonseca. Probablemente, ni Las Casas en aquella fecha sabía de él lo que luego supo. Pero fray Pedro de Córdoba sí sabía cómo las gastaban los encomenderos y la protección que les prestaba Diego Colón, y nos inclinamos a pensar que tuvo temor de meterse en tan arriesgada batalla. No tuvo carácter, como lo hubiera tenido el propio Las Casas [16], pese a ser, como lo demostró, hombre de gran temple.

[15] En el estudio crítico preliminar a la edición de la *Historia* de Bartolomé de Las Casas, ya citada, p. XXXVII.

[16] Las Casas relata en el L. III, c. LXXXIII de su *Historia* que, en 1515, cuando pasó por

Pero hubo otra razón poderosa para la reunión de Valladolid. Se tenían avanzados para esa fecha los preparativos para una gran expedición dirigida a desembarcar en Tierra Firme, en la parte llamada Castilla del Oro, confiada al segoviano Pedrarías Dávila, el «Gran Justador», bien conocido por su participación en hechos de armas y su duro carácter. Pedro de Córdoba temió lo que podía representar trasladar a Tierra Firme una conducta que se había evidenciado tan perjudicial para los nativos en la zona insular, en la que se habían registrado guerras punitivas, entradas «pacificadoras», que eran nada comparadas con una verdadera acción de conquista, como la que se preparaba ahora. Lo poco avanzado en la Junta de Burgos podía perderse, y los dominicos del convento vallisoletano de San Pablo opusieron una negativa cerrada a tal expedición, consiguiendo detenerla hasta que el rey oyera el parecer de quienes se consideraba más conocedores de los problemas indianos.

Fue ésta la primera vez que se suspendió una acción de conquista y, por eso, ahora la atención se desplazó al tema de la justicia de las guerras que acompañaban a este sistema, que eran causa eficiente, a juicio de la doctrina sustentada por los frailes dominicos, de los excesos en que luego se incurría en el trato a los indígenas. Por eso, el tema de las guerras que se hacían, cuya justicia dependía de la legitimidad del título que se invocaba, sí se vinculaba de forma esencial con la polémica acerca del trato que se daba a los naturales, vale decir, con la cuestión de su libertad y su dignidad. Todo ello es lo que forma el contenido propio de la *ética de la conquista* [17].

Santo Domingo de camino para España, habló con el padre Córdoba y éste le previno sobre las dificultades que encontraría en su porfía. «Padre —le dijo—, vos no perderéis vuestros trabajos, porque Dios terná buena cuenta de ellos; pero sed cierto que, mientras el rey viviere, no habéis de hacer, cerca de lo que deseáis y deseamos, nada». Lo que Las Casas entendió como que «el Rey tenía tanto crédito del obispo de Burgos y del secretario Lope Conchillos, y estos estaban... arraigados en aquel error, que los españoles podían sin ningún escrúpulo de conciencia tener los indios repartidos y servirse de ellos, pareciales ser imposible de aquella falsa opinión desarraigallos, mayormente teniendo ellos mismos y otros del Consejo del rey tantos indios». Para 1515 ya había podido el padre Córdoba conocer la clase de enemigo que era el infausto prelado.

Cierto fue que mientras el rey Fernando vivió, Rodríguez Fonseca y Conchillos fueron dueños de todas las riendas de la gobernación de las Indias, que el propio monarca puso en sus manos en cuanto volvió Colón del primer viaje.

[17] En ocasiones se ha querido restringir el contenido de la ética de la conquista exclusivamente a la conducta en la acciones bélicas. Con arreglo a esta concepción estricta, se iden-

El enfoque, pues, era distinto al que se había abierto en las discusiones de Burgos. Lo que se resucitaba aquí era la vieja cuestión, ya planteada en las expediciones dirigidas a la costa africana y a Canarias por portugueses y españoles, durante el siglo XIV, de justificar las guerras alegando la infidelidad, por la perduración de concepciones erróneas que ya explicamos, y que inducían a identificar a los indios con los infieles clásicos considerados siempre enemigos por los cristianos (turcos y moros). Algo inaceptable para la formación doctrinal de los dominicos, exponente de la recuperación del tomismo puro que se había producido en Salamanca, para el cual era cuestión firme que los hombres encontrados en las tierras descubiertas vivían pacíficamente, ejercían con plena legitimidad su dominio sobre sus tierras, y la propiedad de sus bienes, fundada en el derecho natural, tenía que ser respetada. Por eso, esta puntualización estaba contenida en el informe teológico que preparó fray Matías de Paz para las deliberaciones de Valladolid. El corolario era la ilegitimidad del sistema de conquistas, pura y simplemente.

El profesor Juan Manzano ha estudiado detenidamente en una importante obra lo que ocurrió en aquellas reuniones de 1513, que debieron ser bastante más violentas que las anteriores de Burgos [18]. Se basó para ello en el *Memorial* del bachiller Fernández Enciso, quien, con el franciscano fray Alonso del Espinar, había redactado las Ordenanzas

tifica esa «ética» con el *ius in bello*, dentro del derecho humanitario de guerra, esto es, la conducta de los combatientes y los medios y métodos de combate. Un ejemplo de este criterio lo ofrece el padre Antonio García en su estudio citado [8]: «...no le interesaba (a Las Casas) la ética de la conquista, sino sólo el tema del trato dado a los indios» (p. 87); «...prescindiendo de otras cuestiones que se relacionan con el trato de los indios y no con la ética de la conquista» (p. 89).

No estamos de acuerdo con este criterio. Para nosotros el ámbito de la llamada «ética de la conquista» se refiere no sólo a «conquista» como acción bélica singularmente considerada, sino a la «conquista» como fenómeno histórico global, capítulo fundamental en el desarrollo de los acontecimientos de la Historia de América, y al que nos referimos *lato sensu*, cuando hablamos de los problemas morales suscitados por la permanencia y penetración de los españoles en tierras de América. En tal sentido, debe comprender los problemas planteados por el trato dado a los indígenas, la política orientada a garantizar su libertad y el respeto a su dignidad, lo mismo que la justicia de las guerras que se les hacían. Todo lo cual, por lo demás, está íntimamente interrelacionado.

[18] J. Manzano Manzano, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1948, pp. 37 y s.

del año anterior [19]. El *Memorial* sintetiza la posición de los dominicos, según la cual

> las tierras que poseían los infieles, en especial aquellos a quienes nunca había ido a su noticia el nombre de Jesu-Christo, que no se las podían tomar sin causa, por quel dominio e posesión de las tierras era de *jure jentium,* por el cual ellos habían adquirido el dominio o posesión de las tierras que poseían...

La argumentación del sector contrario, representada por el propio Enciso, volvía a partir de la concepción teocrática que daba consistencia al título pontificio de donación, y que a su vez se vinculaba a la pérdida por los naturales de sus reinos a causa de sus pecados de idolatría, por lo que los reyes de España podrían conquistarlos a fin de convertirlos. En 1513, por consiguiente, se volvía de lleno a sustentar la política indiana en unas doctrinas que las mentes más claras de la época tenían ya por falsas y que, por tanto, debían eliminarse, pero que no por eso dejaban de conservar vigencia. Las discusiones debieron ser fuertes y difíciles —«después de haber mucho altercado», dice el texto—, pero el grupo más reducido, y por lo que puede deducirse el más débil, el de los dominicos, se vio desbordado y Enciso puede así decir en su *Memorial* que

> todos los maestros teólogos que hallí se hallaron... declararon que el Papa había podido dar aquella tierra al Rey Católico, e que el Rey les podía enviar a requerir que se la diesen, e que si no se la quisiesen dar, les podía hacer la guerra e tomársela por fuerza e matarlos e prenderlos sobre ello, e que a los que fuesen presos los podía por esclavos...

Aquí sí hubo derrota, y clara, de los dominicos, y allí tuvo su origen el famoso y grotesco *Requerimiento,* preparado por Palacios Rubios, presente en la Junta, del que fue provisto Pedrarías Dávila para poder dar formalidad a su ocupación de las tierras de Castilla del Oro y a las gue-

[19] «Memorial que dio el bachiller Enciso de lo ejecutado por él en defensa de los Reales derechos en la materia de los indios», publicado en la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía,* Madrid, 1864-1869, I, pp. 441-450. Aunque el documento no tiene fecha, Manzano considera que es aproximadamente de 1525, desde luego posterior al 4 de agosto de 1524, fecha del nombramiento por Carlos V de fray García de Loaysa como presidente del Real y Supremo Consejo de Indias, a quien se refiere el *Memorial* como tal.

rras de conquista que iba a emprender [20]. Al pie del documento iban las firmas de todos los que asintieron a él, incluidas las de los dominicos.

> Las firmas de estos últimos —dice Manzano— parecen indicar su conformidad de última hora con la tesis de Enciso y Palacios Rubios. Sin embargo, hechos posteriores se encargarán de demostrarnos lo contrario. Habían transigido, bien a pesar suyo, pero sin renunciar por ello a la defensa de sus puntos de vista, tan pronto como encontraran ocasión favorable. Y en verdad que ésta no había de tardar en presentárseles.

Con ello se refiere al giro que el tratamiento del asunto iba a experimentar trece años después.

Así es, pero eso nos sitúa ya en 1526. Mucho tiempo después, y el padre Córdoba y sus compañeros de Orden no podían saber en aquel trance amargo cómo iban a evolucionar las cosas. Por eso es muy explicable, y lo que verdaderamente consuela de esa derrota, que optara por el único camino que podía señalarle su celo misionero después de lo ocurrido: pedir licencia, que obtuvo, para que sólo los religiosos, sin ninguna presencia de españoles «ni manera de fuerza alguna», pudiesen ir a un parte de la costa de Paria, todavía no pisada, e intentar la cristianización de sus habitantes.

Regresado a La Española, escogió tres religiosos para el arriesgado proyecto, que iba a ser, en aquel 1514, el primer ensayo de penetración pacífica, precisamente el mismo año de la llamada primera conversión de Bartolomé de Las Casas. Uno de ellos sería el ya famoso padre Montesinos, los otros dos fray Francisco de Córdoba y el fraile lego, fray Juan Garcés, al que ya encontramos cuando se llegó hasta los dominicos arrepentido de su vida anterior y pidió le acogieran. El padre Montesinos enfermó cuando navegaban hacia su destino y quedó en la isla de San Juan. Los otros fueron depositados en la costa de Cumaná, en el norte de la actual Venezuela. Debían permanecer solos con los indios y al cabo de un año aproximadamente se enviaría un navío para saber de ellos. Fueron bien recibidos por los indígenas, convivieron con ellos e

[20] No es sólo grotesco considerado desde nuestros criterios de hoy. También lo vieron así algunos contemporáneos como el propio Gonzalo Fernández de Oviedo, que en su condición de notario y veedor de la expedición, fue precisamente encargado de aplicarlo, aunque se diera cuenta de su inutilidad, y así se lo confesó al propio Palacios Rubio.

hicieron su lenta labor de apostolado sin mayores problemas. A los pocos meses apareció allá un navío que iba a rescatar perlas. Con engaño hicieron que subiera el cacique del pueblo donde trabajaban los religiosos, junto con su mujer y 17 más, lo que fue fácil, confiados en que lo aprobaron los dominicos. Cuando estuvieron dentro, desplegaron velas y se fueron con todos para venderlos como esclavos en La Española, de donde no volvieron, pese a que Montesinos hizo ver a las autoridades el peligro cierto en que estaban los religiosos. En efecto, la consecuencia de esta fechoría criminal costó la vida a los dos dominicos, que fueron asesinados por los indios en la creencia de que habían sido cómplices [21].

De este modo terminó el primer ensayo de penetración pacífica que, sin embargo, se había demostrado posible si no intervenían los factores que habían perturbado desde el principio la acción evangelizadora. Como dice el padre Carro [22], abrió camino a otros similares. El proyecto del padre Córdoba era que esa tarea la asumieran unidos franciscanos y dominicos, en la misma región. Encontraremos eco de ello en el poder dado a los comisarios jerónimos por el cardenal Cisneros, donde se habla de estos trabajos de evangelización pacífica, que cobran una gran fuerza en los dos últimos años de ese decenio y componen una de las páginas más admirables y también más desoladoras del drama de las Indias.

Por eso, si es cierto que en el desarrollo del proceso que nos interesa hay que establecer una continuidad entre lo ocurrido en la Junta de Valladolid en 1513 y las ordenanzas de Granada de 1526, que marcan un punto de inflexión importante en el mismo, es necesario señalar la significación de algunos hechos de ese período intermedio.

De Valladolid había salido el famoso *Requerimiento* de Palacios Rubios, que había servido, como manifestación del formalismo jurídico dominante, para tranquilizar las conciencias de los que querían a toda costa justificar las guerras de conquista en el Nuevo Mundo, y también se había ratificado la institución de la encomienda, aunque acompañada de ciertas garantías, igualmente reflejo del mismo formalismo jurídico. Las cuatro leyes complementarias que se habían sumado a las disposiciones de Burgos no aportaban novedad esencial. Tres se referían a

[21] Las Casas relata con detalle este episodio en su *Historia*, III, caps. XXXIII y XXXIV.
[22] En *op. cit.* [10], p. 19.

ciertos detalles de protección para las mujeres y niños indios y únicamente la cuarta afectaba a los indios varones repartidos.

Es decir, se había dado continuidad a aquello que fue causa de la denuncia, porque en ambas cosas se radicaban los males. En efecto, Pedrarías pudo llegar en julio de 1514 al puerto de Santa María del Antigua, comenzar su empresa en la zona de Tierra Firme en que se insinúa ya el istmo centroamericano y proceder al reparto de indios en una zona que no había conocido tal cosa. El 15 de noviembre de ese mismo año, Rodrigo de Alburquerque, por su parte, efectuaba su célebre reparto de indios en La Española, a los que seguirían otros.

Al año siguiente, el clérigo Las Casas —mudado ahora de su condición de próspero encomendero en defensor de los indios— hizo su primer viaje a España para interceder personalmente. Viajó junto con el padre Montesinos, que venía para otros asuntos pero que, naturalmente, se unió a su gestión. En Madrid se entrevistaron ambos con Cisneros y el cardenal Adriano de Utrech, el futuro papa Adriano VI, y de esas conversaciones salió la comisión a los monjes jerónimos, que ya vimos vino a frustrarse [23]. Pero en lo tratado con los dos cardenales fue cuando tomó estado oficial, de una parte, la necesidad de precisar el tema que va a constituir el punto central a dilucidar en la política indiana durante todos los años siguientes, y que acabará desembocando en las Ordenanzas de Felipe II de 1573: ¿tienen o no los indios capacidad para vivir en un régimen de libertad? Una respuesta afirmativa, apoyada en pruebas, sentaba algo que quizá no podría impedir una conquista por las armas, si los naturales oponían resistencia a la ocupación o a la evangelización, pero afectaba directamente a la pretendida inevitable necesidad de utilizar la fuerza para mantenerlos reducidos y, desde luego, despojaría de su razón de ser a la institución de la encomienda, tal como se entendía y se había practicado.

De otra parte, también en aquellos días es cuando hay que situar el movimiento favorable a los proyectos de penetración pacífica, que se

[23] En el origen de esta frustración está el error cometido por Cisneros, al querer mantenerse imparcial entre las posiciones enfrentadas, que descartó encargar esa misión a los dominicos, cuando más que partes en la contienda eran los verdaderos conocedores del problema. Ignoraba, sin duda, que el principal de los tres jerónimos, fray Luis de Figueroa, prior del monasterio de La Mejorada, sevillano, tenía relación con algunos de los explotadores de los indios que formaban el clan de Fonseca. Esto explica el curso de su gestión en La Española desde que llegaron y el interés en que no fuera con ellos Las Casas.

sucederán en los años inmediatos y se saldarán con unos resultados trágicos, sin perjuicio de rebrotar en el ejemplo de la Vera Paz, veinte años después.

Conviene precisar, para que se puedan comprender los términos en que la cuestión se planteaba, que la formulación de aquella pregunta no cuestionaba la condición libre de los indios. Esto, salvo para algunos situados en una posición extrema, no se discutía, por lo menos en un plano teórico. Para la Corona, y podríamos decir que también para el sector que tenía que ver con la política indiana, no ofrecía dudas. De manera formal había sido proclamado por los reyes nada menos que en 1500 y se desprendía de otros muchos documentos y reales cédulas, de las mismas Instrucciones ya citadas y no digamos del testamento de la reina Isabel. El propio Cisneros se sorprendió ante Las Casas de que alguien pudiera negarlo cuando éste le informó de que así pensaban algunos.

Lo que el regente quiso de los jerónimos era que aclarasen desde el mismo escenario y después de las indagaciones oportunas, si se podía acreditar la disposición de los naturales para poder vivir civilmente, dejados en autonomía y libertad.

Las Instrucciones dadas a los jerónimos precisaban con detalle cómo debían proceder para llegar a establecer pueblos de indios libres, en el sentido que se había reconocido en las Leyes de Burgos. Y es cierto que se pusieron a ello nada más llegar, pero el ambiente que encontraron no facilitaba su tarea. Decidieron entonces hacer una investigación sobre la opinión existente acerca de la capacidad de los indios, y así lo anunciaron a Cisneros.

Cuando Las Casas llegó en abril de 1517, el interrogatorio estaba avanzado, en parte público y en parte secreto, dirigido a los 12 colonos de más edad y a los religiosos existentes en la isla. Consistía en siete preguntas planteadas a cada testigo, cuidadosamente preparadas [24]. For-

[24] El texto íntegro de las Instrucciones a los Jerónimos en Morales Padrón, *Teoría y Leyes...*, pp. 355-365. Introducían algunas modificaciones en las cláusulas de las Leyes de Burgos en una parte final, titulada separadamente «Remedio para los españoles que allá están».

Respecto al detalle de las preguntas del interrogatorio puede servir de ejemplo el texto de la tercera, muy clara para comprender lo que se pretendía averiguar: «Si saben, vieron o oyeron decir que los tales indios, en especial los de esta isla española, así hembras como varones, son de tal saber y capacidad, todos o algunos de ellos, que sean para ponerlos en libertad entera y que cada uno de ellos podrá vivir políticamente, sabiendo adquirir por sus

man un tesoro de informaciones del mayor valor etno-histórico para nuestro conocimiento de la realidad de aquella incipiente sociedad, sometida a tan grandes conmociones durante los años de su primer establecimiento.

Arrojaron un resultado abrumadoramente negativo, pródigo en ejemplos de casos reales. Alguno, incluso, aportado por un español con experiencia de 14 años de matrimonio con una india, y otro procedente de un superviviente de la oleada que llegó con Colón en 1493. Sólo hubo un testiminio favorable a la capacidad para vivir libremente: el aportado por el dominico Bernardo de Santo Domingo, uno de los cuatro de la primera hora, que incluso preparó, en nombre de sus hermanos de la Orden, un informe teológico-jurídico en que desarrolló la doctrina tomista sobre la cuestión, y llegaba a la conclusión de que el régimen que se aplicaba a los indios era ilícito.

Pero se impuso la realidad conocida empíricamente por los habitantes de la isla: difícilmente los indios se adaptaban, en aquel momento de la evolución de la colonia, a la vida civil, y la experiencia demostraba que no sabían gobernarse a sí mismos en la línea comparativa establecida con un labriego español, lo cual era perfectamente explicable. Ocasiones anteriores en que se había experimentado la libertad para los indios, como la prueba hecha por Ovando con ocho caciques indígenas y su gente, no habían dado resultado, y eso lo retenía la memoria de los españoles que allí estaban.

Hay que tener en cuenta que, en 1517, se había destruido el orden que pautaba el vivir natural de los indios desde siempre, habían sido abandonados los cultivos sobre los que se basaba la subsistencia de las comunidades indígenas y desarticulados el régimen de vida familiar y colectivo autóctono por la introducción de un elemento extraño y violento, como el que supuso la irrupción de los intereses de los colonos durante los años que transcurren hasta el final del período ovandino (1510). La estabilidad de los grupos humanos, como se ha podido observar en los estudios antropológicos, es tributaria de la continuidad de

manos, de que [se] mantengan, ahora sacando oro por su batea, o haciendo conutos (?) y vendiendo el pan de ellos, o cogiéndose por jornales o de cualquier otra manera, segun acá los castellanos viven; y que sepan guardar lo que así adquiriesen, para lo gastar en sus necesidades, conforme a la manera que lo haría un hombre labrador de razonable saber, de los que en Castilla viven».

su medio interior, en el que se ordenan y conservan las categorías mentales y mágicas (míticas y/o religiosas) que dan fuerza y sentido a la pervivencia del grupo mismo como tal. Provocada una ruptura dentro de ese mundo interior —y un agente para ello puede ser el contacto con una cultura muy distinta y mucho más avanzada, sobre todo si ese contacto va acompañado de circunstancias que desembocan en violencia—, el efecto natural es la pérdida de aquella estabilidad y con ella, de los signos de la propia identidad, lo que lleva aparejado un debilitamiento de la capacidad para la adaptación a la vida colectiva.

El razonamiento del padre Bernardo de Santo Domingo era impecable en el plano de los principios. Lo que se trataba de saber era cómo podría mantenerse la comunidad indígena, preservando su dignidad —lo que implica la conservación de su mundo interior (identidad cultural)— y su libertad, como valor inherente a la condición humana, dentro del marco de una sociedad que era resultado de la fuerza irreversible del acontecer histórico.

Con esto enunciamos el problema permanente que plantea la pervivencia de las colectividades indígenas en toda América en el mundo actual. El gran tema de la América de hoy, en una palabra, con el que nos enfrentaremos en el último capítulo de la presente obra.

Si ahora ha reclamado sitio en nuestra exposición ha sido porque, en verdad, la primera vez que se encaró, quizá sin darse cuenta de toda su entidad, mirado más bien como un problema que tenía que resolver la política indiana del momento, fue con la tarea encomendada a los comisarios jerónimos.

> A la vista de esta avalancha de hechos y opiniones contra los indios —comenta Lewis Hanke [25]—, los jerónimos rehusaron ponerlos en libertad, excepto a un indio que por sus pacíficas inclinaciones y evidente capacidad parecía maduro para la libertad. Todos los demás fueron reunidos en pueblos bajo administradores y frailes.

Sin embargo, no estaban dispuestos a abandonar la defensa de la dignidad del indígena los que habían levantado la voz con ese objeto. Había que evitar, sobre todo, que la consideración negativa del indio,

[25] En su obra *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid, 1959, p. 85.

por sus vicios, su pereza, su falta de resistencia para el trabajo, su incurable indolencia para gobernar sus propias cosas, se extendiera hasta hacer dudar de su capacidad para recibir la luz de la fe. Los misioneros sabían muy bien que allí se albergaba un principio regenerador del espíritu, que podría proyectarse sobre todas las manifestaciones de la vida de esos hombres infelices, y elevarlos también en la vida de relación humana. Por ello, había que evitar a toda costa que se intentara imposibilitarlo.

Así, no es extraño que, después de los hechos que quedan mencionados, en este período que abre la presencia de los jerónimos en la isla se advierta el interés por hacer tal cosa evidente ante los que tenían el poder político, y que tome fuerza la decisión de intentar demostrar la posibilidad de la penetración pacífica, sobre todo de que era la única manera de realizar el mandato de llevar la luz del Evangelio a aquellas gentes.

A los dos meses de llegar a La Española, Las Casas, quien tuvo que protegerse, por cierto, de la hostilidad de los encomenderos, refugiado con los dominicos, salió de nuevo para España (junio de 1517) con objeto de tratar del asunto con el regente, el cardenal Cisneros. Era, además, portador de una carta del provincial de La Española, el padre Córdoba.

Éste su segundo viaje a la Península, y coincide con un momento crítico en la vida política de España. Murió Cisneros el 7 de noviembre de 1517, dos meses después de que llegara procedente de Flandes el nuevo rey. El joven Carlos vino rodeado de consejeros flamencos restablecidos en su poder, Rodríguez de Fonseca y Conchillos, a los que había despachado Cisneros, por el amparo que encontraron en el ministro del nuevo monarca, Guillermo de Croy, señor de Xebres, personaje que se hizo famoso por su falta de integridad. El ambiente era muy poco favorable para la lucha que le traía hasta la Corte, pero aun así se señalan momentos destacados.

En 1517, en San Esteban de Salamanca, hubo una reunión de 13 maestros teólogos, convocada por el padre Reginaldo de Montesinos, hermano del famoso Antonio, en la que se trató del tema de la capacidad de los indios para recibir la fe cristiana, y se concluyó que en sana doctrina teológica había que considerar herética la afirmación contraria. Fue un paso previo al *Memorial acerca del gobierno de los indios* que se logró presentar a una sesión de la Junta de Indias el 11 de diciembre del

mismo año, con asistencia del rey, preparado por el mismo dominico y, según algunos indicios con la colaboración del propio Las Casas [26].

En marzo del año siguiente salió la Corte para Aragón, y poco antes, Jean Le Sauvage, gran canciller de Carlos I, al que Las Casas había ganado para su causa, le encargó que redactara unos memoriales para la reforma de la legislación de las indias.

Desgraciadamente, este personaje, que era, junto con el cardenal Adriano de Utrech, el apoyo del procurador de los indios entre los flamencos que rodeaban al todavía inexperto rey Carlos, murió a poco de llegar a Zaragoza y la política indiana cayó de nuevo en las manos del fatídico Fonseca. Su destructora labor se hizo sentir al neutralizar las medidas protectoras de los indios que Las Casas había logrado introducir en las instrucciones que se habían preparado para el licenciado Rodríguez de Figueroa, quien debía sustituir a los comisarios jerónimos en La Española. Con todo, en las Ordenanzas de Zaragoza de 9 de diciembre de 1518, entregadas a Figueroa, se da orden de que se dé libertad a los indios que fueren capaces de vivir por sí [27].

Se supone que fue precisamente en 1518 cuando Las Casas se decidió a presentar un plan para que pudiera comenzar en Tierra Firme, como partiendo de nuevo, dada la situación a que se había llegado en La Española, la salvación de las Indias. Esta idea era la que originariamente había sostenido fray Pedro de Córdoba. Un plan minucioso, como lo había sido el llamado *Memorial utópico* preparado en 1517, el primero en que ambos religiosos habían dejado volar su imaginación para tratar de encontrar una solución a la realidad que tenían ante sí [28].

[26] Es cosa dudosa. Serrano y Sanz lo reproduce en su obra *Orígenes de la Dominación Española en América. El gobierno de las Indias por frailes jerónimos*, pp. 561-567, con nota que dice: «Memorial que leyó el fraile dominico, a 11 de diciembre de 1517 años». El dominico se tituló «fraile procurador de los dichos indios». Cisneros había dado a Las Casas ese título, pero entonces no era todavía dominico.

[27] En uno de los documentos, todos de igual fecha, datados en Zaragoza, dice el rey: «Bien sabeis cómo, porque habemos sido informados que entre los indios naturales de las Indias hay muchos que tienen tanta capacidad e habilidad que podrán vivir por sí en pueblos políticamente, como viven los cristianos españoles e servirnos como nuestros vasallos, sin estar encomendados a cristianos españoles; lleváis mandado que todos los indios que de su voluntad quisieren libertad e la pidieren para vivir política y ordenadamente se les dé entera libertad...», e impone penas a los que estorben esto.

[28] El *Memorial utópico*, de 1517, fue presentado al rey por un grupo de religiosos y fue redactado por Las Casas. Se trataba de la constitución de comunidades hispano-indias que permitieran la asimilación por los naturales de las formas de vida españolas, para lo cual se pre-

Esa insistencia pareció, al fin, tener un resultado: la Real Orden de 10 de septiembre de 1518 que regulaba «las mercedes y libertades concedidas a los labradores que pasasen a las Indias», que se orientaba a una colonización pobladora. Pero su realización práctica resultó ser muy dificultosa. De una parte, por el clan fonsequista que supo poner obstáculos desde la Corte. Y, sobre todo, por la hostilidad abierta de los señores dueños de la tierra para que se encandilara a sus labriegos con eso de irse a las Indias para trocar por la libertad su situación de servidumbre. En abril de 1519 Las Casas abandonó este proyecto concreto, pero no la idea de que debía intentarse una colonización en Tierra Firme.

Esta lucha por la defensa de la libertad de los indios que tiene su escenario en la Corte y en los consejos registró un espectacular episodio al año siguiente, en Molins de Rei, el 12 de diciembre de 1519, a donde había llegado por fin la Corte. Ante el propio monarca, que acababa de ser promovido a la dignidad del Imperio, y a petición suya, como consecuencia de haberse celebrado una junta informativa sobre los asuntos de las Indias, expusieron sus encontradas posturas Las Casas y el obispo franciscano de Darién, fray Juan de Quevedo. Fue la gran ocasión de defender ante Carlos I sus tesis sobre la libertad de los naturales de las Indias y su capacidad para la fe, y en contra, precisamente, de quien defendía el criterio de la servidumbre natural de los indios [29]. Por esas mismas fechas, en Barcelona, los predicadores reales, reunidos en el convento de Santa Catalina, también prepararon un brioso informe en defensa de los indios y contra la encomienda. Se volvió a recordar allí que el papa no privó a los señores de aquellas tierras de su señorío, pues

> la infidelidad no basta para privarles del dominio en tierras que no conocieron nuestra fe, ni estuvieron sujetas a la Iglesia. Resta, pues —concluían— manifiestamente que el dominio y señorío del Rey, nuestro Señor, depende o del bien y acrecentamiento que procura a aquella

cisaban cuatro «remedios» que, considerados hoy, se nos evidencian llenos de sensatez y conocimiento de la realidad. Una clara introducción a este tema puede encontrarse en la obra de Lewis Hanke *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid, 1959, Cap. V.

[29] *Vid.* mi trabajo «Bartolomé de Las Casas y los orígenes del derecho de gentes», en el vol. *Las Casas et la politique des Droits de l'Homme*, Actas del Congreso celebrado en Aix-en-Provence, octubre 1974, pp. 145-146.

república, como suena la concesión apostólica, o de la voluntad de aquellos pueblos...

Palabras duras que recuerdan las que tiempo atrás tanto solivantaron al rey Fernando. Al cabo de tan sólo ocho años se había vuelto a la raíz del asunto, pero el interlocutor era muy distinto y también la situación política [30].

Es indudable que todo este cúmulo de cosas ejerció una influencia enorme en el ánimo del emperador, agobiado en aquellos momentos por los graves sucesos de la Península y de fuera (zozobra por el levantamiento comunero, dificultades en las Cortes para obtener los subsidios para su viaje a Alemania, preocupación por la rebelión luterana). El valiente discurso sobre la situación de las Indias pronunciado en La Coruña por el canciller Adriano hay que entenderlo como prolongación de todos los planteamientos anteriores sobre la situación en el Nuevo Mundo. Entre tan graves asuntos, esas Indias que aparecían tan lejanas se habían convertido en el tema capital para el emperador mientras realizaba su precipitado viaje hacia La Coruña, donde debía embarcar para Alemania. Se hizo obsesivo, y a ello no poco contribuyó el tesón del produrador de los indios, decidido a sacar la capitulación que autorizara su plan de evangelizar y poblar de forma pacífica en Tierra Firme, a lo largo de la costa de Venezuela y Colombia y hasta el río Atrato, que traza el límite sur del istmo centroamericano.

Encontró múltiples dificultades, en las personas y en las circunstancias, y como consecuencia de ellas, al final, en diciembre de 1520, se había cambiado de tal manera el elemento humano que él pensó llevar en principio (labriegos capacitados para acometer un poblamiento estable), que se enrolaron en su empresa los que, involucrados en los motines y revueltas que agitaron Sevilla en aquellos meses, encontraron en la posibilidad de poner el océano tras de sí un remedio deseable para sus cuentas con la justicia.

Nunca mejor aplicado el refrán que pregona que «mal acaba lo que mal comienza». El desastre de su proyecto se fue arrastrando, paso a paso, hasta el inevitable final. En marzo de 1522, cuando las noticias

[30] Sobre la serie de reacciones que se dieron en ese periodo cfr. Carro, *op. cit.* [10], pp. 54-59. En las Instrucciones a los licenciados Rodrigo Figueroa y Antonio de La Gama del 12 de julio de 1520, el propósito de rectificación es expreso: «no podemos ni debemos encomendar a nadie como hasta aquí se ha hecho».

llegaron a La Española, se pensó que él mismo había muerto. El relato de esas vicisitudes no tiene su lugar aquí [31]. Para nuestro objeto es suficiente dejar precisado que, entre las muchas causas de su sonado fracaso —aparte de la primera y principal, que fue el planteamiento disparatado del proyecto— una de ellas fue, de nuevo, la intervención de gentes malvadas, que con su conducta dieron lugar al levantamiento de muchos indios pobladores de la zona, que se tomaron una sangrienta venganza.

La consecuencia del desastre fue muy importante para la biografía de Las Casas, como es sabido. En medio de las burlas y el desprecio de los muchos que en La Española le querían mal, encontró el consuelo y el ánimo de los dominicos. Uno de ellos, fray Domingo de Betanzos, le aconsejó que se ocupara, a esa altura de su vida, de su propia salvación, y le indujo a tomar el hábito de la Orden. De este modo Bartolomé de Las Casas dio el paso de profesar como dominico y durante tres años desapareció dedicado a los estudios. En 1526 hizo una rápida aparición, porque no pudo contener su indignación ante la pasividad de las autoridades con las actividades de los traficantes de esclavos y apeló contra ellos al presidente de la Audiencia, el arzobispo Alonso de Fuenmayor. El episodio terminó con la decisión tomada por sus superiores en 1527 de alejarlo del escenario, y lo enviaron a fundar un nuevo convento dominico en Puerto de Plata, en la costa norte de la isla, cercano al histórico fuerte de La Isabela.

En aquella soledad permaneció retirado otros tres años, durante los cuales, además de continuar sus estudios, comenzó a redactar el manuscrito de su famosa *Historia*, de la que 30 años despues desgajaría la *Apologética Historia* para hacer de ella una obra independiente.

Precisamente durante esos años de apartamiento de Las Casas advertimos la intervención de nuevos factores que influyeron en el desarrollo de la defensa de la dignidad humana en las Indias.

En 1524 se crea el Consejo de Indias. Se nombra presidente al dominico fray García de Loaysa y esto dio nuevos bríos en la lucha que mantenían sus hermanos de Orden. Al año siguiente celebró el Consejo

[31] Para un conocimiento muy completo de esa trágica experiencia en la larga vida del procurador de los indios remitimos al fundamental estudio del profesor Manuel Giménez Fernández *Bartolomé de Las Casas. Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias*, Sevilla, 1953. Igualmente en el Estudio preliminar a la *Historia* de Las Casas, p. XCIX y ss., y el Cap. V, ya citado, de la obra de L. Hanke [25].

una reunión en Granada, para tratar expresamente del tema de las Indias. Se sabe que allí intentó Fernández Enciso resucitar la tesis de que la idolatría era causa suficiente para conquistar a los indios y rebatir la afirmación, que había ganado mucha fuerza ya, de que eran verdaderos señores de sus tierras. Esto en cuanto a la cuestión básica de la legitimidad de la acción de España. Pero simultáneamente se trataba de poner remedio a un estado de cosas que se sabía condenable y condenado. Era conocido el hecho de que las islas se despoblaban rápidamente [32], que la evangelización tenía su mayor obstáculo en la conducta de muchos colonos y en los abusos que cometían los que tenían ecomendados indios. Y esta preocupación se reflejó claramente en las «Ordenanzas sobre el buen tratamiento a los indios y manera de hacer nuevas conquistas», aprobadas en una provisión adoptada en Granada el 17 de noviembre de 1526.

En la introducción de este documento el emperador se declara informado de cuantos hechos habían sido objeto de denuncia por los dominicos. Lo hace en unos términos que sorprenden por su fuerza acusatoria [33]. Se advierte un tono que recuerda al de las instrucciones de la época de la reina Isabel. Las incursiones para descubrir y poblar no se podrán hacer causando muertes, robos y esclavitud y a tal fin se contienen allí 12 normas a las que se tendrá que atener todo lo que se actúe en el futuro y que deberán acompañar al texto del Requerimiento.

Lo que constituye novedad en estas Ordenanzas es el conjunto de previsiones, orientadas a impedir los desmanes y a cuidar el respeto a los derechos de los naturales de las tierras en que penetran los españoles. Lo que a veces se ha presentado como innovación, esto es, que en cada expedición vayan siempre dos religiosos o clérigos, era algo que ya se hacía en la práctica, pues los frailes, normalmente, acompañaban a la hueste en sus entradas en el territorio que se iba a poblar. Lo nuevo era

[32] Existe un documento datado el 26 de enero de 1536, referente a la despoblación en Castilla del Oro, que dice así: «En la provincia de Castilla del Oro que es en Tierra Firme do estuvo por primer Gobernador Pedrarías Dávila..., se ha visto por experiencia el poco fruto que en servicio de Dios y de V. Majestad y en bien de los naturales della se ha hecho, antes han venido en grande disminución y la mayor parte de aquella costa está despoblada en indios naturales de ella. (Citado por Alberto de la Hera en su estudio «El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula *Sublimis Deus* y los problemas indianos que la motivaron», en *Anuario de Historia del derecho español*, Madrid, XXVI, 1956.)

[33] El texto completo de las Ordenanzas de Granada, 1926, en Morales Padrón, *op. cit.* [24], pp. 369-380.

la amplitud de las competencias que se les daban y que rebasaban en mucho las obligaciones referentes a la evangelización. Prácticamente, todos los aspectos militares se ponían bajo su control. El propósito de reforzar las medidas protectoras era evidente.

Ahora bien, se incurría en el error de refrendar el disparatado Requerimiento de 1513, sobre cuya inutilidad e hipocresía tanto habían comentado los que lo habían tenido que aplicar [34]. Las últimas ocasiones en que se hizo uso de él son de 8 de marzo de 1533 [35], de forma que hasta esa fecha, como dice Manzano, se vive y actúa bajo el imperio de la tesis pontifical, que es parte esencial del texto para requerir formalmente el sometimiento. Es, como dice este autor, «la última transacción entre las dos tendencias que se venían oponiendo durante los últimos años».

La pretensión de que fueran prohibidas las acciones de conquistas era impensable en aquel momento. En 1519 había comenzado la empresa de Hernán Cortes en Nueva España y mientras se reunía el Consejo de Indias en Granada, Pizarro iniciaba su audaz penetración en las tierras del imperio incaico. Es el momento de mayor fuerza conquistadora. El mundo de las Antillas ha quedado muy atrás y el panorama geográfico y humano que dibuja el escenario en el que se mueve la acción de los españoles en el Nuevo Mundo ha variado sustancialmente.

Es el momento, en fin, en que el proceso adquiere su mayor densidad en el orden del pensamiento. El problema de la libertad y la dignidad del indio, antes que plantearse como una cuestión de política indiana, se revela como una gran cuestión de entidad religiosa y teológica.

La bula *Sublimis Deus* y la reacción de los teólogos

En efecto, todo cuanto ocurrió durante esa década fue preparando un momento de la mayor importancia en el proceso que estamos describiendo.

La conquista de Nueva España se había iniciado en 1519 en medio de unas circunstancias muy especiales, prescindiendo de cuanto estaba

[34] Fernández Oviedo, con ocasión de tener que aplicarlo en una expedición hacia Santa Marta (en la costa colombiana), dijo: «Señores míos, me parece que estos indios no escucharán a la teología de este Requerimiento».

[35] J. Manzano Manzano, *op. cit.* [16], p. 54.

establecido para proceder a acciones de ese tipo [36], pero a lo largo del tiempo había conducido a poner bajo el dominio de España nada menos que todo el Imperio azteca, y además se había iniciado una labor civilizadora siguiendo pautas muy distintas de las que habían marcado lo ocurrido en la fase antillana.

Dentro de esa importante expansión, la obra misional también había adquirido una nueva dimensión. La llegada de un grupo de franciscanos, los conocidos como «los doce apóstoles», a San Juan de Ulúa, el 13 de mayo de 1524, es un hecho de singular importancia, no solo por lo que supuso dotar a Nueva España de un nuevo equipo de misioneros que iniciaron propiamente la evangelización del Imperio azteca; sino por la personalidad de los llegados, como veremos en el próximo capítulo. El problema de la encomienda adquirió en tierra azteca especiales dificultades y condujo a graves tensiones entre la Audiencia y los franciscanos. La cuestión del trato a los indios o las divergencias de criterio sobre la utilidad o no de las conquistas para hacer posible la evangelización levantaron tales problemas que se sentía la necesidad de que una autoridad superior en el dominio espiritual diera luz sobre cómo debía actuarse.

El 20 de febrero de 1534 —año verdaderamente lleno de signos en lo que se refiere a las Indias— está datada en Toledo la Real Provisión por la que se autorizaba a marcar con el hierro real a los indios esclavizados. Además de ser una de las causas que impulsaron a la determinación tomada por un religioso que, procedente del Perú, era prior del convento dominico en México, fray Bernardino Minaya, y que tendría grandes consecuencias como en seguida veremos, la medida provocó una conmoción de la que se siguieron reacciones encontradas. Ahí está también el origen de la extensa *Información en Derecho* que redactó Vasco de Quiroga para argumentar contra tal disposición.

Se daban muchos síntomas que ponían de manifiesto que la grave cuestión de la dignidad humana, involucrada en cuanto sucedía en Indias a aquella altura de la presencia española en el Nuevo Mundo, había adquirido una gravitación sobre la vida nacional que exigía encontrar la forma de encauzarse definitivamente para dar reposo a los espíritus. Porque no era solamente Nueva España la que vivía una fase crucial.

[36] *Vid.* mi estudio «Los problemas jurídicos de la conquista de México», en *Revista de Historia Militar*, número extraordinario del V Centenario de Hernán Cortés, Madrid, 1986.

La conquista del Perú y las vicisitudes que rodearon la batalla de Cajamarca, en la que al ser derrotado el inca Atahualpa se hizo posible el sometimiento del Incario por Pizarro y sus hombres, pese a su enorme extensión y compleja organización, motivó una cadena de acusaciones, no por el hecho en sí, cuya grandeza se vislumbraba aun sin saber muchos detalles, sino por cómo se habían desarrollado los acontecimientos y lo que se supo de la conducta de algunos protagonistas de los hechos. Un testimonio de mucha fuerza sobre la conmoción que todo aquello producía en la Península es la carta dirigida por el padre Francisco de Vitoria, en 1534, a su hermano de hábito, el padre Miguel de los Arcos [37].

Todo esto nos dice claramente lo que era el problema de las Indias, aquella inquietud que creaba unas preocupaciones muy serias en las conciencias de los que intervenían en esos asuntos, comenzando por el propio emperador, pues es un hecho que siempre quiso actuar con rectitud moral y respetando las obligaciones que derivaban de su condición de príncipe cristiano. Tal es el origen del gran problema que, al alcanzar ese alto nivel, dio vida a lo que se conoce con el nombre de «la Duda Indiana».

Como consecuencia de la situación existente en Nueva España, aquel dominico, el padre Bernardino de Minaya, después de tratar del asunto con Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, y probablemente con fray Juan de Zumárraga, se fue a Veracruz con el propósito de embarcar para España a fin de protestar por las medidas que hacían daño en la labor evangelizadora. A su paso por Tlaxcala, el obispo Julio Garcés, dominico también, le entregó una carta (1535) para el papa, que Minaya debía llevar en mano [38].

La idea de que era necesario que el pontífice fuera informado *de viva voce* por persona que conociera bien la situación había surgido, en verdad, hacía ya bastantes años. Se puede encontrar en la opinión con-

[37] La reproduce íntegra el padre Alonso Getino en su biografía *El Maestro fray Francisco de Vitoria*, Madrid, 1930, pp. 144-146.

[38] *Vid.* I. Pérez, O. P., «Análisis extrauniversitario de la conquista de América en los años 1534-1549». en *Actas* [6], p. 242. De lo expuesto por el profesor De la Hera se deduce que la carta del padre Garcés se envió antes de que llegara Minaya a Roma, pero parece claro que la llevó en mano, como afirma el padre Isacio Pérez. Por lo demás, el destino último de Minaya era Roma, para hablar con el papa o hacer su gestión allí personalmente y resolver los problemas que tanto preocupaban.

junta presentada por los dominicos de La Española a los comisionados jerónimos en 1516, y en el *Memorial* preparado por un teólogo dominico al año siguiente. Toda la desconfianza que inspiraban las disposiciones oficiales que en el curso de unos años se habían dictado afectando al trato con los indígenas estaba, pues, detrás de la decisión del padre Minaya, hombre, por otra parte, difícil, quizá no el más indicado para una gestión de esa índole, aunque con conocimiento directo sobre lo que ocurría [39].

Ya en Madrid, quiso obtener algunas cartas de presentación para Roma, y se hizo con el valimiento de un miembro del Consejo de Indias, que el erudito Marcel Bataillon ha identificado [40] como Juan Bernal Díaz de Luco, hombre íntegro y uno de los pocos del Consejo que no fue mencionado en la visita de inspección que cuatro oidores, por orden del emperador, giraron al alto organismo pocos años después. Este hombre proporcionó a Minaya nada menos que tres cartas de la emperatriz: una para el embajador de España en Roma, otra para el maestro general de la Orden de predicadores y una tercera para el propio papa, Paulo III. Provisto de tan importantes credenciales, fray Bernardino de Minaya marchó a pie a la Ciudad Eterna.

Y tuvo pleno éxito en su gestión. Obtuvo del pontífice tres documentos, que fueron promulgados entre mayo y junio de 1537. Se trata, como es sabido, de las bulas *Sublimis Deus* y *Altitudo Divini Consilii* y del breve *Pastorale Officium*. La *Altitudo* era una bula de carácter disciplinario y jurídico sobre materia eclesiástica, para dar solución a ciertas dudas que repetidamente se habían planteado a los religiosos acerca de la aplicación del rito, en la administración de los sacramentos del bautismo y del matrimonio a los indios (bautismo tanto de los niños como de los adultos, y matrimonios contraídos en la infidelidad junto con la práctica de la poligamia, esto es, los problemas que habían planteado más dudas a los misioneros). El breve iba dirigido al cardenal Tavera, arzobispo de Toledo, ordenándole la aplicación de la *Sublimis Deus*.

Esta bula era de una importancia considerable, porque en ella se declaraba, por la Iglesia, la racionalidad de los indios y su capacidad para recibir la fe, algo que era doctrina teológica claramente estable-

[39] *Vid.* una síntesis biográfica del padre Minaya en el estudio de De la Hera citado.

[40] En su estudio «Vasco de Quiroga et Bartolomé de Las Casas», en *Revista de Historia de América*, n.º 33, junio 1952.

cida, pero que, como consecuencia de las situaciones que se daban en las Indias, necesitaba, por razones de autoridad, de una proclamación solemne del propio pontífice, como así se había pedido en la carta del padre Julián Garcés.

En consecuencia, significaba un golpe directo a la práctica de la esclavitud, las guerras de conquista y cuantos pretextos se buscaban para continuar el trato inhumano a los indios, que tanto dañaban a la cristianización.

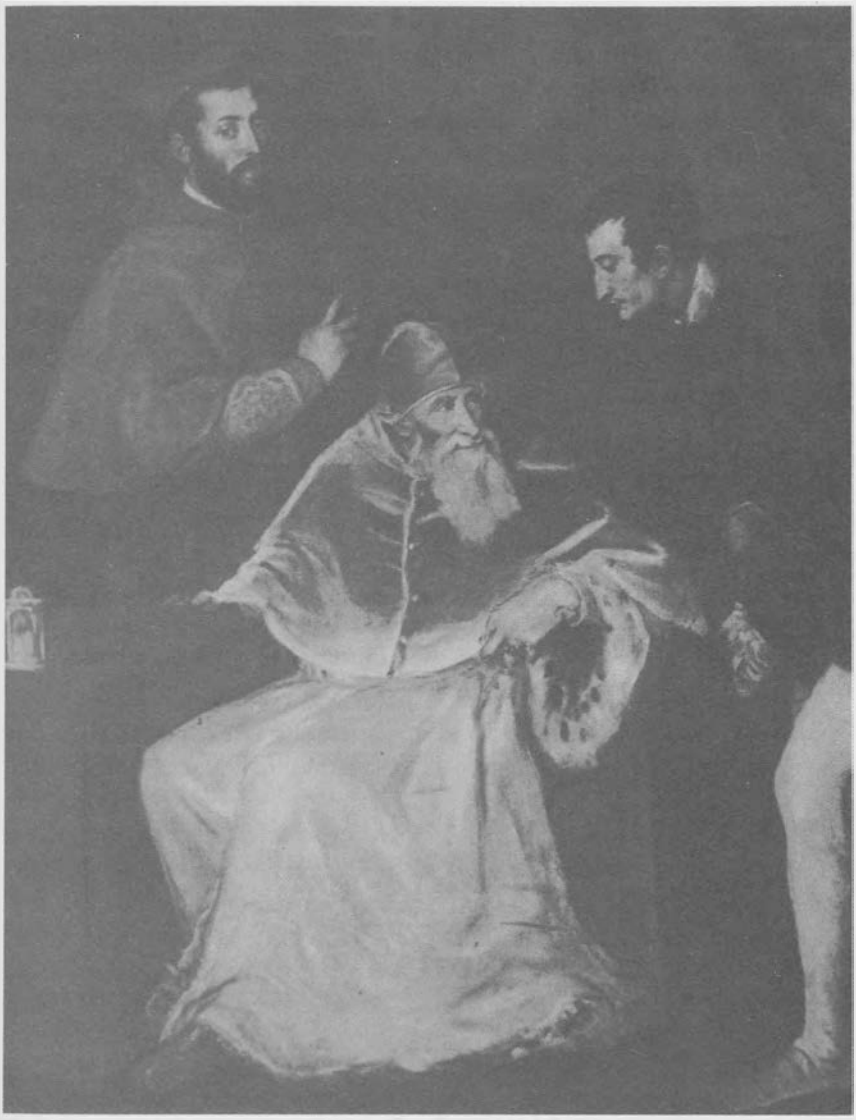
La parte dispositiva del documento es sintetizada por De la Hera en siete puntos, de los que interesa a nuestro propósito retener éstos:

1. Que el papa conoce que los indios no sólo son capaces de la fe, sino que la reciben con presteza;
2. Que es necesario poner remedio a los daños que se hacen al obstaculizar la predicación;
3. Que los indios no pueden ser privados de su libertad ni de la posesión de sus bienes;
4. Que no se les puede someter a servidumbre;
5. Que se les ha de invitar a abrazar la religión.

De este modo, el pontífice respaldaba la posición que los misioneros habían mantenido contra encomenderos y autoridades que los protegían, y así impedía que, en adelante, alguien pusiera en duda lo que se afirmaba con la fuerza de su autoridad espiritual, amenazando con la excomunión para los que desobedecieran sus mandatos.

Como el papa encomendaba la ejecución al cardenal arzobispo de Toledo, don Juan de Tavera, en funciones de protector de los indios, era de suponer la irritación que eso causaría al cardenal Loaysa, arzobispo de Sevilla y presidente del Consejo de Indias, que quedaba excluido de algo que parecía de su competencia. Como era notoria su oposición a lo que habían proyectado Garcés y Minaya, su exclusión tiene una intención, pero es de advertir que el papa tuvo que ser puesto en antecedentes de ello. Como quiera que sea, la molestia y aun la reacción hostil en la Corte era explicable.

Minaya presentó en el Consejo los documentos para que fuesen cumplidos. El emperador se encontraba ausente de la Península, lo que era muy frecuente, y el 14 de enero de 1539 la emperatriz, que había firmado las credenciales que un día se llevaron a Roma, escribió al provincial de los dominicos de Castilla ordenando que se indagara si Minaya era portador de otros documentos papales, y si así fuese se envia-



Pablo III y sus sobrinos, por Tiziano (Museo Nacional de Capodimonte, Nápoles). Este pontífice confirmó la Compañía de Jesús y convocó el Concilio de Trento, pero en la historia del Nuevo Mundo se señaló por la promulgación de la bula *Sublimis Deus,* fechada el 2 de junio de 1537, en la que declaró dogmáticamente la libertad de los indios y su capacidad para la fe.

sen para ser examinados. Al propio tiempo remitía en el mismo correo otra carta en la que transmitía las órdenes del emperador, que a toda prisa había sido puesto al corriente. Minaya no podría volver a Indias y debía ser recluido en un alejado convento. Desde ese momento se acabó la vida normal para este religioso que había sido protagonista de un episodio singular e importante en la lucha por la defensa de la dignidad humana de los naturales del Nuevo Mundo. Moriría después de muchos intentos de continuar con varios proyectos de carácter religioso, exclaustrado y olvidado.

Aquí interesa aclarar la suerte de esos importantes documentos. Se quiso impedir que pasaran a Indias, lo que fue imposible y es cierto que el emperador se esforzó para que el pontífice revocara sus mandatos. Según el profesor De la Hera, coincidiendo con Lewis Hanke, las pruebas documentales sólo demuestran que el breve revocatorio *Non indecens videtur,* promulgado el 19 de junio de 1538, únicamente se refiere al *Pastorale officium,* que es al que parece se limitó la petición imperial. La bula *Sublimis Deus,* según esto, nunca fue revocada, contra lo que se dice. Sin embargo, otros autores no piensan del mismo modo después de proceder a un análisis de la cuestión, como es el caso de Ángel Losada [41].

Este episodio es muy elocuente para medir la importancia que se concedía en los círculos próximos al emperador al mantenimiento del *statu quo* dominante en Indias, y la resistencia que había que vencer para rectificar una política muy firme.

Pero en esos mismos años entraba en juego otro factor que iba a ser decisivo y, sobre todo, tendría unas consecuencias de enorme alcance. Nos referimos a la intervención de la voz de los teólogos de Salamanca.

El creador de la escuela salmantina, fray Francisco de Vitoria, estuvo fuera de España durante los años en que se inició el proceso que examinamos. En 1510 había sido enviado a París para estudiar, y luego

[41] Lewis Hanke defendió su tesis en el estudio «El Papa Paulo III y los indios de América», incluido en *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la Conquista de América,* Caracas, 1968, pp. 57-88; Alberto de la Hera en el trabajo ya citado [32]. La argumentación de Ángel Losada en «La *Apología,* obra inédita de fray Bartolomé de Las Casas. Novedades y sugerencias», en el vol. *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas,* Universidad de Sevilla, 1974, pp. 60 y ss.

El texto de las dos cartas de la emperatriz, en el estudio citado de De la Hera, en el que también se hace una referencia al problema de la datación de los documentos pontificios.

enseñar, en la Sorbona. Desde la capital francesa conoció lor primeros intentos de interpretación sobre las conquistas del Nuevo Mundo que, como es natural, habían causado gran impresión. El mundo universitario y la intensidad con que se vivían en él los problemas doctrinales en la capital de Francia hicieron que acontecimientos de esa magnitud provocaran la atención de la comunidad académica. En París, por lo que sabemos, se registró el primer caso de un profesor conocido que expresara su criterio doctrinal sobre el hecho americano, esto es, la cuestión de la legitimidad de la conquista. Nos referimos al escocés Juan Maior, profesor de Lógica en el Colegio de Monteagudo, en el que dominaba la influencia del restaurador de la reforma religiosa en Francia, Juan Standock.

Lo que más tarde fueron aquellas famosas Juntas de Burgos y Valladolid sería conocido por Francisco de Vitoria ya tarde, cuando regresó a Salamanca en 1523, pero el convento de San Esteban en que residía era un lugar al que llegaban muchas informaciones de las Indias, porque de su claustro salieron muchos de los religiosos que predicaban en Nueva España y en Perú, de forma que pronto tuvo ocasión de conocer bien la inquietud y las cuestiones teológicas que constituían el tema más grave en la España carolina.

Ya en 1532, en su relección *De potestate Ecclesia prior* definió como cosa cierta que no se podía afirmar el señorío universal del papa y explicó que los infieles son verdaderos dueños legítimos de sus bienes y de sus tierras, por exigencia del derecho natural. Dos años después inició sus dos cursos sobre la *Secunda Secundae* de Santo Tomás, y eso le dio ocasión para explicar que no se podía obligar por la fuerza a abrazar la fe, con lo que arruinaba las razones en que se sustentaba la práctica seguida en los últimos años, basada en el mencionado Requerimiento, ya en desuso, pero que había dado seguridades doctrinales falsas que era necesario destruir.

En 1537, una nueva relección, *De Temperantia,* trató de las consecuencias jurídicas de la intervención armada contra los bárbaros que mantenían costumbres inhumanas, como la antropofagia y los sacrificios humanos, de forma que se situaba dentro de las cuestiones a que habían dado actualidad las informaciones que venían del Nuevo Mundo.

El contenido humano, tan fuerte, que palpitaba en cuanto tenía relación con la dominación de las Indias, era un tema que en aquella década había alcanzado, como decíamos antes, una elevada temperatura,

era discutido abiertamente y angustiaba a muchos espíritus rectos que, además, calibraban perfectamente que se estaba en presencia de un hecho de dimensiones universales, que marcaba la evolución de toda la Humanidad, del que se seguirían muchas consecuencias para España según se orientase. El elevado espíritu de Vitoria fue sensible a esto y eso es lo que reflejan aquellas cartas al padre Arcos, en que contestaba a las cuestiones que le planteaba su amigo, también dominico, desde el lejano Perú.

> ...hase de considerar que esta guerra... es, no contra extraños, sino contra verdaderos vasallos del Emperador, no veo de qué modo excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé qué tan gran servicio hagan a su majestad de echarle a perder sus vasallos.

Frases tremendas que nos transmiten toda la hondura con que desde España se reflexionaba sobre lo que ocurría al otro lado del océano. Desde su cátedra fue, año tras año, intentando poner claridad en lo que angustiaba a muchos, y en particular a los que tenían responsabilidades en los asuntos indianos. Para eso consideró necesario ir demoliendo el edificio teórico que había dado cobijo durante siglos a unas ideas que servían para justificar las guerras de dominación y la esclavitud inhumana, que era su fruto natural.

Debemos dejar aquí a un lado el tema de la legitimidad de los títulos, que fue la materia específica de la primera de sus dos relecciones *De Indiis*, o el del derecho de guerra, que lo fue de la segunda. Pero en el proceso que es nuestro objeto de análisis hay que señalar que la aparición de la Escuela de los teólogos-juristas de Salamanca, que él inicia, se elevó sobre su tiempo, reflexionó sobre el hecho histórico de grandes proporciones que le tocó vivir e hizo que el drama que América vivió al incorporarse a la Historia Universal fuera el material con que se elaboraran los conceptos de un nuevo derecho de gentes, no considerado hasta entonces como propio de la comunidad del género humano.

Un hispanoamericano de hoy ha contemplado este fenómeno singular y ha reflexionado así:

> Si Salamanca debe considerarse como una de las Universidades madres de Occidente, la lección magistral —o *relección*— de Vitoria queda —y así se entiende universalmente— como punto de partida de una nueva filosofía política de Occidente. Relecciones como la de Vitoria se hacían todos los años en Bolonia, Montpellier, Aviñón, pero la de Vitoria tiene

importancia excepcional, al fijar nuevas normas al derecho internacional. Lo que fue secreto en los reyes, grito en Montesinos, explosión en Las Casas, se convierte con Vitoria en razonado proceso de justicia. Su origen está en el hombre americano... Si no hubiera tenido otra consecuencia el Descubrimiento de América, la famosa relección sería suficiente para considerarlo un hecho feliz [42].

De las Leyes Nuevas a la «Gran Controversia»

El mismo año en que Vitoria dictó sus dos relecciones *De Indiis*, el emperador se creyó en la necesidad de dirigir una advertencia al prior del convento de San Esteban (la carta es del 10 de noviembre de 1539), donde moraban los teólogos vinculados a la Universidad de Salamanca. Ordenaba que se les tomara declaración sobre las personas con las que habían tratado de los temas que le habían contado y en los que se negaban los títulos de España sobre las Indias —una reacción similar a la del rey Fernando en 1511— y que se recogieran sus escritos y se les advirtiera que no volvieran a hablar sobre ello.

Revela esto que respecto a tal asunto existía una susceptibilidad a flor de piel. Pero ocurrió que Carlos I salió de Madrid, donde había firmado la carta, al día siguiente, el 11, para dirigirse a Francia, comienzo de un viaje que duraría dos años largos. Antes de acabar el mes ya había pasado la frontera. El prior que debía dar cumplimiento a la orden real era Domingo de Soto, el más señalado continuador de Vitoria.

Lo ocurrido con lo oído en el aula de Salamanca no era nada con lo que se acumuló durante la ausencia del emperador. En junio de 1540 había llegado de nuevo a España Bartolomé de Las Casas, y con él venía el franciscano Jacobo de Tastera, de origen francés y muy cercano al propio emperador. Su objetivo era precisamente mover el ánimo de Carlos I para zanjar definitivamente el asunto del trato a los indios, sobre lo que clamaban los misioneros y muchas personas que no lo eran, pero que conocían los estragos que se estaban produciendo en Nueva España y en Perú. Eran meros portadores, bien que calificados, de un profundo deseo de reforma que crecía en la sociedad española y que señalaba acusadoramente al propio Consejo de Indias y a muchas autoridades que permitían una explotación de los naturales, de la que

[42] G. Arciniegas, *América en Europa*, Plaza & Janés, Ed. Colombia, 1980, pp. 114-115.

sólo daño se seguía para España. La idea de que esto acarreaba la pérdida de las Indias estaba muy generalizada, según lo revelan muchos testimonios escritos de la época.

Fray Jacobo de Tastera viajó a Flandes para encontrarse con el emperador y fue portador de una carta de Las Casas en que éste explicaba el motivo de su venida a España y rogaba al monarca que le dijera si debía esperar su regreso. Tastera habló con don Carlos y éste quedó tan impresionado de lo que oyó que pidió a Las Casas que permaneciera hasta su regreso para poder ampliar la información recibida.

El regreso se demoró hasta el primero de diciembre de 1541. Llegaba a Cartagena procedente de la campaña de Argel. Pero no demoró encontrarse con fray Bartolomé. Se vieron, estando presente el franciscano, en Valladolid, donde se reunieron Cortes desde febrero hasta junio. Lo que informó el protector de los indios al emperador —con el que no había vuelto a verse personalmente desde la famosa disputa en Molins de Rei, en 1519— sobre la situación en el Nuevo Mundo debió de ser tremendo, si tenemos en cuenta que por entonces escribía la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.*

La primera consecuencia fue que convocara inmediatamente una Junta extraordinaria en Valladolid para tomar resoluciones que debían ser aplicadas sin dilación, como el asunto requería [43]. De ella salieron las llamadas «Leyes Nuevas», aprobadas en intensas sesiones, a las que muchas veces asistió el propio emperador, al parecer por deseo de Las Casas para que se impusiera sin intermediarios sobre lo que se debía discutir y decidir. La primera sesión se abrió precisamente con una *Relación* de Las Casas, de gran dureza. El emperador las firmó en Barcelona el 20 de noviembre.

La segunda consecuencia de la conversación con el emperador fue que éste decidiera, el 22 de mayo de 1542, ordenar una visita al Consejo de Indias, que inició también en persona, y que llevó a la destitución o sanción de varios consejeros y la comprobación de los cohechos que habían determinado resoluciones contrarias a los intereses de la Corona en Indias.

[43] Detalles muy completos sobre la Junta de Valladolid en el estudio preliminar de Pérez de Tudela a su edición de la *Historia* de Las Casas, pp. CXLIV y ss. La casi unanimidad contra las encomiendas fue reveladora del clima dominante en España. Sólo el presidente, cardenal García de Loaysa, y el obispo de Lugo, Suárez de Carvajal, tuvieron valor para oponerse a su abolición.

Por todo ello se puede decir que 1542 marca, a lo largo del proceso que nos ocupa, un final y también el inicio de la última etapa de esta enorme lucha en defensa de la dignidad humana que se ventilaba en la España del siglo XVI.

El proceso no se puede, en verdad, considerar culminado sino en 1573, con las Ordenanzas de Felipe II, que clausuran definitivamente cuanto era consecuencia de la política de conquista y de dominación. En ocasiones se ha visto en las Leyes Nuevas la apoteosis lascasiana, pero esto no es cierto. Por lo pronto, el propio Las Casas no se consideró satisfecho, porque él quería todo, aun situándose fuera de la realidad, y bastó que se concedieran derechos a favor de los conquistadores menos favorecidos para que viera una farsa en lo dispuesto, de forma que inmediatamente, como era en él acostumbrado, envió un *Memorial* al Consejo de Indias [44]. Era un triunfo para él, en cierto modo, pero como viajó en seguida para su obispado de Chiapas (la flota en que se embarcó, acompañado de un numeroso grupo de religiosos, zarpó el 10 de julio de 1544), pudo ver y palpar la hostilidad que provocaba su presencia y sus extremadas doctrinas, incluso entre los religiosos o hasta en prelados tan apreciados como Marroquín, en Guatemala.

Estas leyes tuvieron su principal objetivo de una parte en la supresión de las encomiendas, prohibiendo que se hicieran nuevas concesiones; de otra, que quedaran vacantes a la muerte de los titulares y se incorporaran a la Corona los indios que le estuvieran asignados («indios de la Corona»). Por eso, la reacción violenta no se hizo esperar. Vino, por supuesto, de los encomenderos, que vieron así gravemente amenazados sus intereses [45]. En Nueva España, quien debía hacer obedecer las nuevas disposiciones, el visitador Tello de Sandoval, tuvo que suspender las más rigurosas nada más llegar. En Perú fue todavía peor. El virrey Blasco Núñez Vela, que llegó con las Leyes Nuevas bajo el brazo en plena sublevación de Gonzalo Pizarro, fue capturado como un delin-

[44] Fue publicado por Lewis Hanke en la valiosa recopilación de textos «Un festón de documentos lascasianos», publicada en la *Revista Cubana*, 1941, vol. XVI, pp. 156 y ss.

[45] Lewis Hanke ya hizo en su libro sobre *La lucha por la justicia...* [25], cap. VII de la parte II, una exposición bastante detenida sobre este período posterior a las Leyes de 1542. Hoy sería necesario completarlo en muchas de sus partes. También se ha ocupado extensamente de ello Juan Manzano Manzano en su obra, ya citada, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, pp. 153-217. Un análisis más actualizado en el estudio de Jaime González Rodríguez «Planteamiento oficial de la crisis: la Junta de Valladolid y la suspensión de las conquistas (1549-1556)», en *Actas* [6], pp. 269-284.

Don Felipe 2.º por la gracia de Dios Rey de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarves, de Algecira, de Gibraltar, de las islas de Canaria, de las Indias Orientales y Occidentales, islas y tierra firme del mar Océano, Arzobispos, Obispos, Duques, Condes, Marqueses, Ricos hombres, Maestres de Ordenes, Prelados, Priores, Comendadores, Alcaldes de la Casa y Corte, Alcaldes y Alguaciles de la Casa y Corte, Consejo, Oidores de Audiencias, Alcaldes y Alguaciles de Corte, Prelados, Caballeros, Escuderos, Oficiales y Hombres buenos de todas las ciudades, villas y lugares de estos mis reinos y tierras firmes del mar Océano, y a todos los Virreyes, Presidentes, Audiencias y Gobernadores de las mis Indias de mar Océano y a todas las otras personas a quienes lo infrascripto toca y pueda tocar y atañer en qualquier manera, sabed que para que los Indios de estas mis Indias sean mejor tratados y doctrinados y se conviertan a nuestra Santa Fe Católica, he dado y proveído algunas ordenanzas y mandamientos para que

El orden que se ha de tener en descubrir y poblar

Don Phelipe etc—A los Virreyes presidentes
Audiençias y gouernadores de las nuestras Indias del
mar oceano y a todas las otras personas a quien
lo infrascripto toca y atañe y puede tocar
y atañer en qualquier manera saued que
para que los descubrimientos nueuas poblaçiones
y paçificaçiones de las tierras y prouincias que en las
Indias estan por descubrir poblar y paçifi-
car se hagan con mas façilidad y como con-
uiene al seruicio de dios y nuestro y bien de los natu-
rales entre otras cossas hemos mandado hazer
las ordenanças siguientes

1 Ninguna persona de qualquier estado y con-
diçion que sea haga por su propia autoridad
nueuo descubrimiento por mar ni por tierra
ni entrada nueua poblaçion ni rancheria
en lo que estuuiere descubierto o se des-
cubriere sin licencia y prouission o de
quien tuuiere nuestro poder para la dar so pena
de muerte y de perdimiento de todos sus bienes
para nuestra camara y mandamos a los nuestros viso-
rreyes audiencias y gouernadores y otras
justiçias de las Indias que no den licencia
para hazer nueuos descubrimientos sin
enbiarnoslo primero a consultar y tener
para ello primero licencia nuestra pero permitimos

Facsímil de la primera página de las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias,* dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia. (Original conservado en el Archivo General de Indias, de Sevilla.)

cuente y decapitado, paseándose su cabeza atada a una caballería. Demostración elocuente de que estaban dispuestos a todo con tal de que esas normas no se aplicasen.

Estos sucesos produjeron gran conmoción en la Península. Se midió el peligro que vendría para los nuevos dominios incorporados a la Corona, no de una sublevación indígena, sino de la rebelión de los mismos españoles. Para el rey Carlos, que creía haber dado el paso necesario, según le presentaban la situación los defensores de los indios, el desconcierto se producía al advertir que las protestas no eran sólo de los encomenderos, sino que a ellas se sumaban otros sectores, seglares y religiosos, hasta los superiores de las órdenes que habían llevado el peso de la lucha, los dominicos, los franciscanos y los agustinos [46].

Por todo ello, su vigencia fue corta. El 20 de octubre de 1545, desde Malinas, el emperador dio marcha atrás y revocó la ley 35 que prohibía la concesión de nuevas encomiendas. Los años siguientes fueron cayendo otras, excepto aquellas que protegían a los indios directamente de los malos tratos.

Debe señalarse, para tener una visión de conjunto de lo que estaba conmoviendo a España, que las necesidades económicas acuciaban al rey Carlos, enfrentado con problemas europeos que requerían liquidez en la Hacienda Real. No se podía en esa situación crear una ruptura con los poderosos encomenderos que tenían las fuentes de la riqueza en las Indias. La aparición de las Leyes Nuevas provocó una desbandada de españoles, decididos a irse de América si las cosas no se aclaraban, y hasta la Corona llegaron ofertas muy sustanciosas de los encomenderos más situados en Nueva España y en el Perú, si se permitían las encomiendas perpetuas.

Esto explica la política ambigua a que se ve empujado el emperador. Unas veces se niegan las autorizaciones para nuevas conquistas. Pero otras se conceden. Ya las directrices que se dieron a don Pedro de La Gasca en febrero de 1546 eran un ejemplo de esa ambigüedad: se le prohibía autorizar conquistas, pero se le autorizaba «encomendar los indios que estuvieran vacos».

[46] Está por hacer una disección de las distintas motivaciones que intervinieron en estas reacciones. En el caso de los religiosos se ha aludido al deseo de congraciarse con los que tenían indios repartidos, para así encontrar su apoyo en la evangelización, pero no es suficiente. Las razones fueron confusas y los elementos económicos, sociales o de otra índole se mezclaron y hacen difícil identificar qué es lo que movió a unos o a otros en cada caso.

Este estado de confusión, pues conquistas y encomiendas, siendo problemas distintos, conducían, cada uno por su lado, a la situación de agravio a la población indígena, era un obstáculo nuevo para conseguir los objetivos que se habían propuesto, no ya la humanización de las leyes, sino cambiar una situación, removiendo las causas que la originaban. También era una posición muy incómoda para el propio emperador, solicitado por tendencias contradictorias. Y así se explica su resolución para que se provocara una discusión abierta de la que saliera luz que orientara sobre la política indiana a seguir.

Tal es el cauce por el que se desembocó en la que llamamos «Gran Controversia», la que en Valladolid debía enfrentar a Las Casas, protector de los indios, y a Juan Ginés de Sepúlveda, cronista del propio emperador Carlos.

La «Gran Controversia»

Bartolomé de Las Casas reaccionó con su habitual energía al percatarse de que las Leyes Nuevas habían perdido los efectos contundentes que al principio se les habían atribuido. En 1547 embarcó en Veracruz para España, con el fin de luchar aquí una vez más. Era la última vez que atravesaba el océano y eso era como un símbolo de que algo iba a ser distinto, aunque todavía, ya octogenario, le quedaran arrestos para esa última batalla.

Iba a oponérsele una figura de prestigio por su calidad de humanista, formado en la cultura italiana y de la Antigüedad clásica y cronista del emperador desde 1535. Algunos años antes había publicado un tratado *De Regno et Regis officio* en el que había defendido la tesis de la superioridad de los pueblos cultos, por lo que debían éstos asumir una cierta tutela sobre los bárbaros, incluso por la fuerza si se oponían. Su aplicación a la realidad indiana parecía evidente. Pero para la disputa que se preparaba escribió expresamente en unos días su *Democrates alter*, que rápidamente fue conocido en copias que circularon con profusión [47]. Las Casas hizo lo imposible para que no se publicara, y lo

[47] La publicó por primera vez don Marcelino Menéndez Pelayo, justamente va hacer ahora cien años, en 1892, con un estudio crítico de su pluma, en el *Boletín de la Real Academia de la Historia.*

consiguió pero, en cambio, sacó a la luz sus *Treinta proposiciones muy jurídicas* para dar a conocer sus tesis, por si no lo fueran, y aún escribió una *Apología* que ha estado perdida hasta tiempos muy recientes, pero que le suministró el texto apabuyante que durante cinco días leyó ante la Junta vallisoletana.

La contienda dialéctica se desarrolló entre mediados de agosto y mediados de septiembre de 1550. Primero intervino Sepúlveda y después Las Casas. Domingo de Soto fue encargado de la difícil misión de hacer un apuntamiento del contenido de las argumentaciones respectivas, lo que realizó con gran competencia y dotes de síntesis y precisión.

En realidad, la controversia se centró en algo distinto a lo que se había pedido y más bien recayó en lo que era una vieja disputa de los tiempos primeros de la polémica indiana. Lo que se había encargado a la Junta era que hiciera luz sobre lo que sería la regla justa a aplicar para hacer eficaz la propagación de la fe en las Indias, pero los dos oponentes discutieron, encastillados en sus respectivas posiciones, sobre si se debía hacer uso de la fuerza para, una vez sujetos, evangelizar y civilizar a los indios, como quería Sepúlveda, o si eso era inicuo y sólo podía entrarse de modo pacífico, sin recurso a las armas en ningún caso, como pretendía Las Casas [48].

En verdad, fue un episodio singular y que mueve a admiración por muchas razones. Lewis Hanke lo ha considerado con justicia «uno de los episodios más singulares del mundo occidental». Fue una consecuencia de la conmoción producida a raíz de las Leyes Nuevas, pero la que denominamos «Gran Controversia» supuso una preparación de las mentes, una nueva disposición, para abordar los temas indianos.

De esa nueva disposición nacerían las Ordenanzas de población de

[48] Sobre la disputa Las Casas-Sepúlveda hay una abundante bibliografía. En el estudio preliminar de Pérez de Tudela, como ya hemos indicado, puede encontrarse un análisis brillante y profundo. El capítulo IX de la obra citada del padre Carro [10] contiene un estudio detallado de las ideas de los protagonistas de la disputa. También puede consultarse a Manzano en su libro citado [18] y el estudio monográfico de sor M. Mónica, *La Gran Controversia del siglo XVI acerca del dominio español en América*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1952. En el vol. de *Actas del Congreso lascasiano* de Aix-en-Provence [29], el estudio del padre Teófilo Urdánoz, O. P., «Las Casas y Francisco de Vitoria»; y en el de las *Actas del Simposio salmantino* [6], el trabajo de Vidal Abril Castelló «La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica», pp. 285-314. La última obra lascasiana de Lewis Hanke está dedicada a estudiar esta disputa con gran detalle y profundidad, tanto en su desarrollo como en sus antecedentes y consecuencias: *La humanidad es una*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

1573, aprobadas por Felipe II, con las que se puso fin oficialmente al sistema de conquistas y se acometió una política esencialmente pacificadora, basada en el poblamiento. Ella sería la que, a partir de entonces, constituiría el fundamento y guía de la acción española durante los dos siglos siguientes. Sólo bajo los últimos borbones se tomarían disposiciones nuevas en materia de ordenación territorial, asentamientos de indios y agrupación de poblados. Pero serían decisiones para resolver los problemas según se iban presentando. No significaron remover la concepción que en 1573 quedó establecida.

Capítulo V

LOS DERECHOS DEL HOMBRE EN EL SISTEMA COLONIAL ESPAÑOL

El último tercio del siglo XVI, pese a la continuidad que aparentemente representa Felipe II con respecto a lo que fueron los motivos profundos del reinado de su padre el emperador, se nos aparece con una tonalidad muy distinta de la que corresponde al comienzo de la centuria. Se ha discutido cuándo se puede fijar el punto de inflexión que marca, en lo que a las Indias se refiere, la orientación entre un momento y otro, pero todo nos induce a pensar que podría situarse en 1556, año de una importante Instrucción del Consejo de Indias, datada el 13 de mayo [1].

La inquietud por los problemas creados a causa de la acción de conquistas en las nuevas tierras sobre las que se ampliaba el dominio de España era algo incontenible desde los tiempos en que Vitoria había dictado sus relecciones en Salamanca. Luego, la expectación misma que había creado la Junta de Valladolid, con las discusiones entre Las Casas y Sepúlveda, había contribuido aún más a ese clima. Existía perplejidad —causa de la conocida «duda»— entre pronunciarse a favor de las conquistas, lo que parecía contradecir el propósito evidente de la Corona de remediar los males que se habían denunciado y se asociaban a ellas, para iniciar claramente una política de pacificación; o inclinarse por la sola evangelización, condenando toda conquista, lo que hacía resbalar algunos juicios hacia la peligrosa consecuencia de estimar ilegítima la presencia de España en los territorios a los que se había extendido su dominio.

[1] Sobre esto *vid.* el estudio de Pedro Borges «La postura oficial ante la duda indiana», en Juan de la Peña, *De bello contra insulanos*, CHP, t. X, pp. 69-82.

Aunque dirigida aquella Instrucción de 1556 únicamente al virrey del Perú, no tardaron apenas en hacerse extensivas sus disposiciones a las otras partes de la América española: a la Audiencia de Nueva Granada tres años después, a la Gobernación de Popayán y a la Audiencia de Nueva Galicia en 1560, a la de Quito en 1563. Pero, sobre todo, inspiró los acuerdos de la llamada Junta Magna de Indias celebrada en 1568, instada desde hacía años por varios religiosos, comenzando por Bartolomé de Las Casas en su *Memorial* al Consejo de Indias de 1565. Ella sirvió de fuente para la Real Cédula entregada ese mismo año a don Francisco de Toledo, como nuevo Virrey del Perú y, finalmente, plasmó el nuevo sistema de la política oficial en las *Ordenanzas de nuevo descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias,* del 13 de julio de 1573.

Ésa es la fecha en que adquiere su plenitud la orientación pacifista que la Corona venía propugnando desde 1556, resultado de cuanto vimos en el capítulo anterior y a la que había contribuido no poco la oleada de dificultades creadas por las guerras localizadas que salpicaron la geografía indiana, en torno al año en que deliberaba aquella Junta Magna, y que se prolongaría hasta entrado ya el siglo XVII en algunos puntos.

Nos referimos a los episodios que en 1569 sembraron el pánico en la frontera norte de Nueva España, al reaparecer con gran violencia los ataques de los chichimecas, peligro ya conocido en aquella región años atrás, y que ahora arrastró a otras tribus y provocó la desbandada de los poblados limítrofes de indios pacíficos. Esto vino a coincidir en el tiempo con la guerra que levantaron en el Nuevo Reino de Granada los indios pijaos, en la región entre el río Magdalena y las localidades de Cartago y Buga, al sur de la actual Colombia, con la consecuencia importante, desde el punto de vista económico y para las vías de comunicación, de cortar el camino que enlazaba Santa Fe con Popayán y el valle del Cauca. Se trataba de una guerra difícil, por el refugio que la naturaleza ofrecía a los levantados y a las tribus que se les unieron, como los totoyes, y que por eso se extendería durante mucho tiempo. Sólo en 1618 se pudo considerar eliminada.

Pero todavía de mayor gravedad fue lo conocido en aquellos años por el virreinato del Perú, debido a que aquí la guerra a que forzaron los indios tenía como cabeza el único representante que quedaba como descendiente directo de los reyes incas, refugiado en las fragosidades de

Vilcabamba, desde donde hacía llegar sus mensajes, advertencias o proposiciones a la Corona española y a sus representantes en Lima [2]. Se llegó a una avenencia con esas autoridades virreinales, en la ocurrencia el gobernador García de Castro, en noviembre de 1563, que condujo a un pacto en agosto de 1566, por el que el pretendido representante de la dinastía inca, Tito Cusi Yupangui, y todos sus familiares y descendientes, se sometían como vasallos de los reyes de Castilla. El virrey Toledo consideró este acuerdo como una ofensa a la Corona de España por cuanto la otra parte hablaba de «dominio y señorío deste reyno». Por ello, atacó el problema en sus dos aspectos: el de la titularidad, lo que dio lugar a las *Informaciones*, en las que recogió los testimonios del propio pueblo peruano, en todos los niveles sociales, para demostrar el origen despótico de los monarcas incas; y el del poder *de facto*, sacando por las armas de su refugio al pretendiente incaico —ahora su hijo Tupac Amaru, pues de la muerte de Tito Cusi se enteraron entonces los españoles—, lo que consiguió seis años después, haciéndolo ajusticiar inmediatamente.

Esto no es sólo un episodio singular en la historia del Perú hispánico, sino algo de directa influencia sobre el tema que nos ocupa. El problema de la justicia con que se hacían las guerras a los indios en tierras incaicas se relacionaba con el de la legitimidad de la soberanía española en las Indias, y daba nueva vida a aquella cuestión que tanto soliviantó al emperador en los años en que Vitoria se ocupó del grave tema de los títulos legítimos o ilegítimos para la conquista del Nuevo Mundo. Tema que parecía definitivamente resuelto con el peso de la doctrina sentada en las aulas salmantinas. Pero de 1571 es el denominado *Parecer* de Yucay (nombre de un cacicazgo próximo a Cuzco), primero considerado anónimo y hoy de autoría resuelta y atribuida a fray García de Toledo, en el que se decía que «fue tal influjo del Padre Las Casas y tal escrúpulo que al Emperador puso y también a los teólogos, siguiendo a aquel Padre, por la falsa información, que quiso S. M. dejar estos reinos a los ingas tiranos, hasta que fray Francisco de Vitoria le dijo que no los dejara, que se perdería la Cristiandad, y le prometió de dejarlos cuando estos fueran capaces de conservarse en la Fe Cathó-

[2] Sobre las implicaciones políticas de esta peculiaridad de la historia del virreinato peruano, *vid.* Guillermo Lohman Villena, «Ambiente jurídico y político americano», en *Actas del I Simposio sobre la Ética en la Conquista de América (1492-1573)*, Salamanca, 1984, pp. 475-490.

lica» [3]. Y al año siguiente, en la dedicatoria a Felipe II de su *Historia Índica,* Pedro Sarmiento de Gamboa volvió a aludir al parecer que a «vuestro invictísimo padre (como) era tan celoso de su conciencia» dieron letrados a petición suya sobre que «esos Ingas que en estos reinos del Perú fueron legítimos y verdaderos reyes dellos...».

Los religiosos en el Perú estaban muy sensibilizados sobre esta cuestión, por las derivaciones prácticas que en el terreno religioso se producían, desde la Instrucción «que en 1560 había redactado el arzobispo de Lima, Jerónimo de Loaysa, junto con los provinciales de las órdenes religiosas, sobre la absolución a los conquistadores y encomenderos, a los que se les obligaba a restituir lo que poseyesen injustamente» [4]. Particularmente grave fue el proceso inquisitorial que se siguió a varios jesuitas, entre ellos al rector, padre Luis López, originado por una denuncia precisamente de este padre en contra del rey, por lo que hace a la política general, y contra el virrey Toledo, por su gestión en aquel reino. Alegaba los perjuicios causados a los indios, en forma de usurpación de tierras por haberse efectuado de forma defectuosa el reparto de éstas, sin tener en cuenta sus necesidades. El desarrollo del proceso condujo a la incoación de una causa criminal contra el dicho padre López, por el promotor fiscal del Santo Oficio, licenciado don Juan de Alcedo, en el curso de la cual se encontró «un cuaderno de su propia letra en que estaba escrito el memorial de capítulos contra el derecho que Vuestra Majestad tiene a este estado de las Indias y gobierno destas provincias», según comunicaba el virrey Toledo a Felipe II en carta fechada en Lima el 27 de noviembre de 1579 [5].

Toda esta atmósfera de inquietud que podemos percibir en Indias sobre los problemas éticos que generaban las guerras contra los indios y el mantenimiento de éstos en las encomiendas perdura en tiempos en que, recibida ya la Ordenanza de 1573, oficial y prácticamente ha terminado la fase de las conquistas en América, aunque, esto es obvio, la expansión por aquel vastísimo escenario continuó hasta muy avanzado el

[3] Acerca del problema suscitado por el llamado anónimo de Yucay, *vid.* Manuel Lucena Salmoral, «Crisis de la conciencia nacional. Las dudas de Carlos V», en *Actas,* citado en la nota anterior, pp. 157-176.

[4] P. Borges, «Proceso a las guerras de conquista», en t. X CHP, ya citado [1] p. 38.

[5] Transcrita por José Toribio Medina en su *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima.* Ed. del Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina, Santiago de Chile, 1956, I, p. 104 y ss., en las que se da cuenta precisa de este proceso.

siglo XVIII, cuando se registró la llamada «última expansión española en América» [6], bien es verdad que sin el carácter ni con las modalidades que se habían conocido en el siglo XVI. Se alude con ello a la pacificación y organización, por parte de la Corona, a partir de 1767, de las regiones próximas a la Nueva España y la Nueva Galicia, la ocupación de la provincia de Sonora, que condujo a la creación de las Provincias Internas y al empuje expansivo hacia el norte de las fronteras españolas en la costa del Pacífico, sobre el territorio de la Alta California.

Aunque el uso de la fuerza se siguió empleando contra reductos de resistencia que existieron en zonas determinadas, generalmente espacios desiertos o de difícil acceso, que habían dejado los españoles sin tocar en el rápido desarrollo de la conquista, la política que marcaban las disposiciones adoptadas por el rey Felipe II indica que en la América española se vuelve la página que habla de contiendas, para concentrarse en lo que es la pacificación de unos reinos, en los que tiene que acometerse la tarea que es propia de una sociedad que se considera establecida. Siempre se tratará de eso, de la pacificación de territorios y poblaciones, incorporados a la organización de la administración española en lo político, económico, militar y eclesiástico. Todas las cuestiones que, durante los dos siglos largos en que todavía perdurará la presencia de España, se plantean en las Indias, están relacionadas con el desarrollo y mantenimiento de la compleja máquina que exigían unos reinos tan extensos y lejanos, así como con la solución o encauzamiento de problemas sociales y económicos, inherentes a una población de composición heterogénea y en regiones que presentaban también grandes diferencias.

El abanico de graves problemas que llenaron el siglo XVI en lo referente a la ética de la conquista, entendida *lato sensu,* se vio sustituido por un no menos amplio elenco de difíciles problemas que corresponden a la ética colonial, y que para nuestro propósito sintetizamos en los tres grandes órdenes de la realidad que están más directamente relacionados con el tema central de todo este estudio, la dignidad del hombre: el religioso, vale decir, la cristianización de los indios; el cultural, o sea

[6] Tal es el título de la obra del profesor Mario Hernández Sánchez-Barba en la que estudió con todo pormenor esa última manifestación del impulso expansivo de España en América, publicada por el Instituto de Estudios Políticos de Madrid, en 1953. Sobre lo mismo, *vid.* el trabajo del profesor Luis Navarro García «La expansión hacia el Norte de México durante la segunda mitad del siglo XVIII: geopolítica indígena», en el vol. *La América Española en la Época de las Luces*, Ed Cultura Hispánica, 1988, pp. 219-228.

su incorporación a la cultura occidental, y el humano, la ordenación de su vida con arreglo a las disposiciones que con ese objeto se tomaron.

Pero antes será conveniente considerar si en tan prolongado espacio de tiempo hubo continuidad o no en los valores y concepciones, en la doctrina, en fin, desde la que se acometía ese trabajo de ordenación de toda la vida y desarrollo de una sociedad, que era fruto de un injerto biológico y cultural excepcional en la historia.

La continuidad doctrinal en los siglos XVII y XVIII

La variedad de cuestiones que habían levantado la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo y las relaciones entre cristianos y naturales, estrechamente vinculadas entre sí, provocó una intensa actividad intelectual que, por el espíritu mismo de la época y por la naturaleza intrínseca de los problemas, se situó, como vimos, en el dominio teológico y de la filosofía ética.

Cierto que los hombres que protagonizaron el Descubrimiento y la Conquista eran movidos todavía por muchos factores y estímulos que procedían de tiempos pasados, pero actuaron ya pisando un suelo que corresponde al Renacimiento. América vino a ser la manifestación más importante de la gran transformación que vivió la humanidad en el paso del siglo XV al XVI. El desenvolvimiento de cuanto estaba potencialmente contenido en el orden del pensamiento fue elaborándose lentamente y en silencio, y sólo comenzó a ser perceptible en las postrimerías del siglo XVII, para adquirir mayor aceleración durante el siglo siguiente y ser ya una gran conmoción que volvía a transformar la realidad histórica cuando esta centuria tocaba a su fin.

Con referencia a la evolución de la doctrina teológica en los años siguientes a la desaparición de Francisco de Vitoria (1546), el padre Carro se ha expresado en estos términos:

> La Teología puede, sí, avanzar, perfeccionarse, pero siempre a base de la verdadera tradición, a base de las verdades inconmovibles de la fe revelada y dentro de los principios eternos, que sirven de contextura a la ciencia teológica. Si se presentan nuevos problemas, la Teología mostrará la virtualidad de esos principios; pero si no hay lucha, fácilmente se repite. No debe, pues, sorprendermos si al examinar el pensamiento de los

teólogos advertimos cierta monotonía que forzosamente se acentúa al correr del tiempo» [7].

Es cierto que la ciencia teológica católica descansa en la fe revelada y eso le confiere una estabilidad y una continuidad que en nada afecta negativamente al desarrollo paulatino de la investigación del pensamiento. Por el contrario, da una seguridad a ese mismo desarrollo que no pueden tener otras ciencias. Pero eso no quiere decir que no influya en la doctrina teológica el estado en que se encuentren los conocimientos humanos en cada momento histórico; sobre todo, las corrientes de pensamiento filosófico, y en especial las que atañen a la metafísica o a la teoría del conocimiento. Lo mismo puede decirse de la modificación de las circunstancias de la realidad social y política, que dan al hombre de cada tiempo el marco desde el que interpreta el mundo o los elementos en que apoyarse para darse una explicación del curso de los acontecimientos de su tiempo.

Entonces es cuando se presentan esos problemas a los que alude el padre Carro. Que se alzan ante el teólogo, como ante cualquier hombre de ciencia, en especial en el campo de las ciencias del espíritu y, sin poder evitarlo, influirán en su proceso de razonamiento, no por el problema en sí, que a buen seguro ya era conocido y había sido abordado antes valiéndose del repertorio de principios y argumentos elaborados por la doctrina.

Por lo que se refiere a la sucesión de autores que desarrollan la doctrina en la segunda mitad del siglo XVI y la continúan, se ha de señalar que se movieron con libertad y por eso la repetición, que la hubo, no es monotonía. Aportan matices personales sobre un fondo sustancialmente común. Por lo demás, unos problemas perdieron su actualidad y fueron sustituidos por otros, a los que los hechos daban preeminencia. Ya hemos señalado cómo el gran tema de la legitimidad de los títulos para la soberanía de la Corona española en Indias, que tuvo su última gran actualidad doctrinal con la primera relección *De Indiis* del padre Vitoria, a comienzos de 1539, volvió a suscitarse de otra forma por la aparición de unas guerras que no eran propiamente de conquista.

Con las Leyes Nuevas y la inmediata reacción que provocaron, todo giró en torno a la continuidad o supresión de las encomiendas y las responsabilidades que ellas podían generar. Esto se relacionaba, en su pri-

[7] En su obra *La Teología y los teólogos...*, ya citada, p. 435.

mer origen, con la polémica sobre la racionalidad de los indios y su capacidad para vivir en policía, ordenando su propio régimen de vida o en poblados separados administrados por españoles. Esta preocupación arrastraba desde los tiempos de los comisarios jerónimos en La Española (1516) y había tomado nuevo vigor y matices diferentes, pero no menos dramáticos que entonces, en los territorios de Nueva España y de Perú. Con la particularidad de que la intervención de religiosos y autoridades civiles —los encomenderos siempre estuvieron en el mismo sitio— no estuvo ya tan claramente definida como en el período antillano.

Durante la Gran Controversia, de nuevo se advierte la presencia que mantenían estos grandes interrogantes que conmovieron la sociedad española durante tantos años. La presión ejercida sobre la Corona por los que desde Perú, sobre todo, insistían en pedir autorización para hacer conquistas, y la actitud ambigua, condicionada por exigencias económicas que interferían en unos problemas situados desde el primer momento en el terreno moral, puesto que era cierto que envolvían graves cuestiones éticas y problemas de conciencia, hizo que también se mantuviera en el primer plano la discusión. Se debatía si debían seguir o no las acciones conquistadoras, o se intentaba ver con claridad cuáles eran los verdaderos intereses de España en aquellas Indias que habían costado tanto esfuerzo y tal derroche de energías; o si, en fin, todo debía reducirse a prever la mejor forma de adelantar en la propagación de la fe, sin más.

De este modo, la primera generación de la Escuela de los teólogos de Salamanca presenta una estrecha continuidad con la doctrina dejada por el maestro que había sentado criterios muy firmes en bastantes puntos y que, sobre todo, había legado una orientación doctrinal que sería en seguida completada por esos discípulos más directos de Vitoria: Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez.

Hubo puntos en los que no cabía sino repetir, todo lo más glosar, lo ya dicho: la demolición de las ideas teocráticas había restituido a su papel de cimiento esencial la afirmación del origen natural de la potestad civil y la intervencion del pueblo en el gobierno de la república. Al propio tiempo, había quedado denunciado el error de signo contrario, tan antiguo como que sus formulaciones más acreditadas se remontaban a Marsilio de Padua: el príncipe convertido en árbitro de los problemas espirituales.

Del mismo modo, puntos esenciales que proyectaban sus consecuencias más graves en el ámbito de la dignidad humana, el trato reservado a los indios o, lo que era más grave, la obligación de restituir, fueron recibidos por todos los continuadores de la Escuela. Tal, por ejemplo, la afirmación de que la infidelidad no priva del dominio ni de los bienes, de forma que si a los indios se les quita aquél o se les despoja de éstos, se ha producido una usurpación con todas sus consecuencias.

En los teólogos pertenecientes a la segunda generación —que se suele situar entre 1560 y 1585— se puede apreciar más variedad, más acusados matices, aunque todavía existe un asentimiento común en lo fundamental [8]. Uno muy representativo, el franciscano Antonio de Córdoba, se mueve con bastante independencia, igual que Bartolomé Medina. Todos ellos viven en el momento, como antes decíamos, en que el tema de las guerras contra los indios, secuela de las autorizaciones a hacer conquistas, está sobre el tapete y se advierte un desarrollo cuidado en su estudio, que reconduce siempre a esta conclusión común: es la violación de los derechos fundamentales del hombre, criatura de Dios, hecha a su imagen y semejanza, racional y libre, lo que puede justificar apelar a la guerra, pero ésta también, cuando se hace sin causa o indebidamente, atenta contra la dignidad del hombre.

Debe señalarse una particularidad en aquellos continuadores de la Escuela que pasaron a Indias y desde las cátedras o en los seminarios explicaron la doctrina aplicable a estos problemas. En ellos se da, además del conocimiento de las líneas que construyen una verdadera doctrina de escuela, un contacto directo con la realidad índica. Observaban los principios y las normas morales en contacto directo con los problemas que planteaba la administración colonial, los casos prácticos de la vida real. Esto ya lo ha señalado respecto a fray Alonso de Veracruz, agustino (1507-1584), su compañero de Orden, el profesor Cerezo de Diego. Pero igual se puede decir de otros y muy destacadamente del je-

[8] Un estudio completo sobre las doctrinas de estos autores en Carlos Baciero, «La segunda generación de teólogos salmantinos», en *Actas del I Simposio...*, ya citado, pp. 315-337. Sobre los continuadores de la Escuela en América, en el mismo volumen los estudios de Águeda M.ª Rodríguez Cruz, «Alumnos de la Universidad de Salamanca que realizaron el trasplante del pensamiento de la ética de la conquista en América», y de Prometeo Cerezo de Diego, «Influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento americano», pp. 429-454.

suita José de Acosta, que no habiendo sido discípulo de Vitoria, se puede considerar continuador suyo [9] y en el que el conocimiento directo de los problemas morales que suscitaba la realidad americana era bien sabido y por eso se le requería en España y en Roma, cuando vino de allá, para asesorar en los asuntos de las Indias.

Pero siendo todo esto cierto, no lo es menos que en la vida del pensamiento, a medida que avanza el siglo XVII, se aprecia una forma distinta de abordar las cuestiones especulativas, un giro que es difícil decir cuándo comienza a producirse, hasta que aparece un autor en el que señalamos la presencia de un razonamiento que, claramente, se separa de lo anterior y anuncia lo nuevo.

Al analizar en qué consiste eso que es nuevo y como tal establece la diferencia con la forma precedente de abordar intelectualmente los problemas, lo que se advierte es que el juicio se forma ahora, aun arrancando siempre de la tradición, con la incorporación de categorías y elementos intelectuales distintos a los que usaban los otros autores que son de la misma escuela o parten de las mismas premisas, bien porque éstos no los conocen, no han penetrado en su contenido o, en fin, porque recelan de su verdadera capacidad para enriquecer el pensamiento anterior. Y ocurre que esa incorporación puede, y de hecho así sucedió, conducir a deducciones incompatibles con el depósito de la tradición que no se quería lesionar. De este modo, condujo a tomar caminos que llevan a un mundo de ideas distinto y aun contrario al que fue punto de partida.

Francisco Suárez (1548-1617) ejerció una influencia considerable en la América española. El jesuita padre Fürlong nos ha dado información abundante al respecto.

> Ningún filósofo influyó tanto —escribe— en el Río de la Plata desde principios del siglo XVII hasta principios del siglo XIX. El predominio de las doctrinas suarecianas era tan general a mediados del siglo XVIII, que a 30 de agosto de 1757 pudo escribir el entonces Obispo de la Asunción al Ministro Wall, que los jesuitas del Río de la Plata tenían en sus manos todos los resortes, siendo señores de todos los recursos» [10].

[9] El padre Lopetegui, jesuita, ha escrito que «pertenece Acosta a la escuela de Vitoria, a quien cita con elogio repetidas veces en los problemas referentes al conjunto del régimen español en Indias».

[10] *Vid.* la obra del padre Guillermo Fürlong, S. J., *Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata. 1536-1810,* Buenos Aires, 1964, en especial el cap. 10 de la primera parte.

Con ello alude al influjo que proporcionaba a los miembros de la Compañía la aceptación dominante entre los eclesiásticos, y entre ellos los prelados, de la autoridad que se concedía al pensamiento del jesuita granadino.

El padre Fürlong se refiere sólo a esa región de la América del Sur, y en especial al influjo de la Universidad jesuítica de Córdoba, pero se puede encontrar igual influjo en otras partes del continente. Lo mismo que ocurrió con Vitoria, cuyo influencia se ejerció lejos de España, en tierras americanas, por medio de los que habían sido sus discípulos, el pensamiento de Suárez se hizo presente en los centros universitarios de Nueva España y de Perú, por la labor docente y las publicaciones de los que se habían formado en la lectura de las *Disputationes metaphysicae* y, más tarde, en la del *De Legibus.*

Se puede citar, entre otros, al padre Juan de Atienza, compañero de estudios de Suárez en los años en que ambos estaban en la provincia de Castilla la Vieja, fiel a su doctrina cuando marchó al Perú, con gran desconsuelo de Suárez al verlo partir. O al padre Juan Perlín, que fue profesor de Filosofía en Lima, Cuzco y Quito, para pasar finalmente a Alcalá a su regreso a España. El gran seguidor y difusor de la filosofía suareciana en Nueva España fue el padre Antonio Rubio, conocido filósofo desde la publicación en 1605, en Colonia, de una *Lógica* que fue texto en la Universidad de México durante muchos años. Pero muy principalmente hay que recordar al famoso padre Diego de Torres, teólogo, filósofo y jurista, provincial del Paraguay durante 8 años (1607-1615) y fundador del Colegio Máximo de Córdoba, posterior Universidad de San Ignacio de Loyola, por ser éste el gran foco del suarismo, incluso después de la expulsión de los jesuitas y de pasar la dirección de los estudios a la Orden franciscana.

La doctrina básica desde la que se proyectaba el pensamiento de Suárez era la tomista, aunque es sabido que los jesuitas no mantuvieron una postura estricta y dieron una mayor apertura al explicar la *Summa.* Sin embargo, la fidelidad a la raíz, la continuidad en la doctrina, era algo seguro. En 1616 el provincial del Paraguay consultó al prepósito general sobre este punto y la respuesta fue inequívoca: «En la Teología no se debe tomar autor ninguno determinado fuera de Santo Tomás».

No obstante, fue en los mismos centros en los que se hacía dominante la filosofía del doctor Eximio donde se dio acogida también al pensamiento cartesiano, lo que facilitó la pérdida de vigencia, en el

transcurso de unos años, de las doctrinas que habían sido el núcleo principal de la teología indiana, emanada de las aulas salmantinas [11].

La filosofía jurídica de Suárez subrayaba el carácter supraindividual y universal del bien común, cuyo fundamento está en la *justitia legalis* que corresponde al orden de la vida política en la que actúan los individuos como células del tejido social. La concepción suareciana enlaza perfectamente y sin fisuras con la concepción tomista del bien común y con la visión humanista del *totus orbis* vitoriano, comunidad orgánica de todos los hombres, últimos sujetos de la vida política. «*Bonum commune est mensuratur primum principium per quae mensuratur iustitia, utilitas est convenientia legis*» (*De Legibus*, L. I, cap. VI, sec. 4). Se establece así la estrecha vinculación que hay entre el bien común y la realización de la justicia como virtud absolutamente necesaria para la convivencia en el seno de la sociedad civil, presupuesto para el pacífico desarrollo de la dimensión política y jurídica del orden natural en que se desenvuelve la sociedad civil, independiente pero supeditada al orden divino.

Ahora bien, entre Vitoria y Suárez se ha producido la aparición de algo nuevo, de grandes consecuencias en la formulación de las concepciones de la ciencia política: la aparición del Estado como ente soberano, *supremo in suo ordine* en la terminología de Suárez. Algo que había comenzado a elaborarse, sin poder ser todavía identificado, en la época de los Reyes Católicos, pero que, mediado el siglo siguiente, se muestra ya con toda su fuerza, y no sólo en España. Es un hecho europeo, y el análisis de su contenido e importancia en las relaciones entre los entes soberanos, había tenido su teórico en Juan Bodino (1530-1596). El concepto de soberanía que éste elabora se concibe como supremo, legal, perpetuo y omnipotente. Sometida, es verdad, la voluntad del titular de la soberanía a la ley divina y al derecho natural, pero se postula también una separación entre moral y derecho. No existe ley que no sea alterable por la voluntad soberana. Y el tirano, por ilegítimo que sea el origen de su poder o inmoral el ejercicio del mismo, sigue siendo soberano. Se llega así a un puro voluntarismo, despojado de vinculaciones con la ley divina.

En Suárez, la concepción del Estado está construida partiendo de

[11] Sobre esta mutación en el mundo intelectal americano previo a la Independencia, me he ocupado en mi libro *Andrés Bello. Historia de una vida y una obra*, Fundación La Casa de Bello, Caracas, 1987, pp. 89 y ss.

que el origen de todo poder está en Dios, según la fórmula acuñada por San Pablo, y perdura, desde luego, la idea de la *Humanum genus*, coexistiendo con ese ente político que no reconoce superior y cuya voluntad reclama por eso el apelativo de soberana. El peso de la tradición y de la vinculación de la política con los valores morales actúa como contrapeso de la existencia, en la esfera política, del poder soberano del Estado, construcción que, de hecho, y esa es la presión de los tiempos, es el sujeto cuya voluntad domina sin conocer superior.

Suárez no pertenece al Renacimiento, sino al Barroco. Se sitúa en la transición y en su pensamiento todavía hay una gravitación muy fuerte del contenido tradicional. Pero bastará que se haga más liviano el peso de éste para que se produzca el desequilibrio que inexorablemente conduce al racionalismo jurídico y, por él, al mero positivismo voluntarista. Entonces vemos desaparecer a nuestra espalda, más lejos cuanto más avanzamos, cualquier resto de la construcción intelectual de aquella escuela de los teólogos-juristas que nos ha acompañado a lo largo de este discurrir por los hechos que forman la Historia de la América española.

En Francisco Suárez, el teólogo y filósofo que cierra la larga teoría de pensadores del neo-escolasticismo español que irrumpe en el siglo XVI vive, y forma su pensamiento, ese depósito de ideas que frena la fuerza de lo que los tiempos preparan. Eso es lo que ya no ocurrirá, por ejemplo, en su hermano de hábito, el jesuita logroñés Rodríguez de Arriaga, que muere en Praga en 1667, después de haber sido canciller y rector de la Universidad de la capital de Bohemia. En él se puede ejemplificar ese desequilibrio en los elementos que intervienen en la construcción teórica de la nueva filosofía moral y política, la que da paso a un racionalismo muy extremado o a un voluntarismo que preludia lo que será el positivismo jurídico.

La escuela racionalista del derecho natural y de gentes, de origen protestante, tuvo como razón histórica la justificación teórica del Estado absoluto de la Ilustración. Para ella el derecho natural se reduce a un conjunto de juicios puramente racionales, que se nos aparecen como de necesidad intrínseca, en los que se expresa lo justo y lo honesto para el hombre y para la sociedad. Ésa es la voluntad de Dios. Pero para eso ya no es necesario Él, la razón basta. Todo el derecho natural se reduce a una *ratio* humana actualizada por una *voluntas* igualmente humana.

En Rodríguez de Arriaga está señalado el camino que seguirán un Puffendorf o un Wolff poco después. Estos filósofos del derecho natu-

ral racionalista anuncian el voluntarismo positivista posterior. Ha bastado reducir los juicios racionales a esquemas lógicos sobre aquello que ha aportado la voluntad. Algo que no hubiera sido posible en la concepción del hombre y de la sociedad, de la libertad y del bien común, propia de la filosofía escolástica, porque lo hubieran hecho imposible determinados supuestos metafísicos y éticos esenciales. Hubiera sido incompatible con conceptos fundamentales de la antropología metafísica cristiana.

Volveremos a encontrarnos, en el capítulo siguiente, con las consecuencias en la realidad histórica de esas nuevas concepciones. Pero antes tenemos que ver cuáles fueron los problemas que tuvo que afrontar la ética de la colonización española durante dos siglos.

Cristianización y civilización

En cuanto los Reyes Católicos conocieron en la realidad lo que su almirante había descubierto y vieron los seres humanos que había traído para mostrárselos, tomaron el propósito de extender la fe en las tierras hasta entonces desconocidas. Inmediatamente vino el apresuramiento para obtener del papa Alejandro VI los documentos que les asegurase la donación de las tierras descubiertas o por descubrir y la consiguiente demarcación pontificia. Toda la problemática relacionada con este hecho histórico, sus motivaciones políticas y sus consecuencias jurídicas caen fuera de nuestro horizonte.

Lo que aquí interesa es que, junto con los cuatro documentos papales dirigidos a los reyes, hubo una quinta bula, la *Piis Fidelium,* dirigida a un simple religioso, un minorita, antes benedictino de Montserrat, fray Bernardo Boil, designado por los reyes para acompañar a Colón en el segundo viaje como encargado de la labor misional y al que el papa se dirige en tanto que vicario de la Iglesia y le otorga amplísimas facultades, alguna sin precedente, como la de elegir para colaboradores religiosos de otras órdenes sin necesitar el permiso previo de sus superiores [12]. Con esta decisión de la Santa Sede se evitaba el inconveniente

[12] Sobre el carácter extraordinario de esos privilegios, *vid.* Alberto de la Hera, «Los comienzos del Derecho misional indiano», en *Estructura, gobierno y agentes de Administración en la América española (siglos XVI, XVII y XVIII),* VI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, OCI, Madrid, 1984, I, pp. 43-60.

que hubiera podido surgir con respecto a las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, que no podían fundar nuevos conventos sin especial licencia de ella. Quedaba obviada así la dificultad y expedito el camino para que pudiera facilitarse la incorporación de los religiosos a la tarea misional, que se suponía requeriría de abundante número de operarios.

Efectivamente, fray Bernardo Boil salió en el viaje de 1493, llevando con él ocho sacerdotes religiosos [13]. Y de este modo se iniciaba la obra de la cristianización de América que constituye, sin duda, el aspecto más relevante de la historia de aquel continente, considerada en relación con el reconocimiento del hombre como ser racional y libre, llamado, dada su condición de hijo de Dios, a una vida superior.

No se pretende aquí historiar, ni siquiera en síntesis, lo que fue la realidad misional que tan tempranamente llenó la empresa de las Indias, o explicar las distintas etapas de su desarrollo. Pero sí es necesario situarla en el lugar que le corresponde como factor decisivo para la elevación de la condición humana, luego de haber visto la lucha que hubo de mantenerse, por las circunstancias que se dieron en el hecho americano, contra los errores que inducían a despojar de ella a muchos seres humanos, para los que se reservaba una condición inferior.

La estancia del padre Boil en La Española fue muy breve. Pronto tuvo dificultades con el almirante y regresó a España. Su labor misional fue nula y los flamantes privilegios de que había sido provisto quedaron sin efecto. Tuvo, eso sí, el privilegio, no pequeño para un sacerdote, de decir la primera misa en el Nuevo Mundo, el 6 de enero de 1494.

En aquel pequeño grupo de clérigos se encontraba el ermitaño jerónimo Ramón Pané, del que ya dimos cuenta en el capítulo II. Es el único de los ocho expedicionarios del que nos ha llegado huella de su

[13] Se suele decir que fueron 11. Nosotros seguimos la información que da Pedro Borges Morán en su obra *Envío de misioneros a América durante la época española*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1977, p. 478. Según esto, fueron ocho sacerdotes y tres legos. Borges hizo la primera lista de religiosos expedicionarios a Indias, minuciosamente y muy completa, brindando así una aportación de primera importancia para la historia de las misiones en América y la historia en general. Es el momento de decir que los datos que se dan aquí están basados, fundamentalmente, en las investigaciones de este autor, contenidas en sus obras, de obligada consulta al respecto, junto con la ya citada, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, CSIC, Dto. de Misionología Española, Madrid, 1960; y *Misión y Civilización en América*, Alhambra, Madrid, 1986.

labor misional y el único que, según parece, dio muestras de su celo evangélico cerca de los naturales de las islas. Es posible que los otros atendieran espiritualmente a los españoles, pero a juzgar por el silencio sobre su acción, no tuvieron actividad misional destacable cerca de la población aborigen.

Debe señalarse la dificultad que representó la novedad de la situación. Ni España ni ningún pueblo europeo tenía experiencia de entrar súbitamente en contacto con un humanidad desconocida. Lo más parecido fue lo vivido con las habitantes guanches de las Canarias, pero no tiene comparación posible con lo vivido en las Antillas.

La falta de precedentes, lo inusitado de la situación y las mismas dificultades, que en seguida brotaron del comportamiento de gran parte de aquella población de 1.300 hombres que había llenado las naves de la segunda navegación, más por curiosidad y por codicia que por otra cosa y que, de entrada, lo primero que vio fueron los cadáveres de los que les habían precedido y hubieran debido recibirlos en el fuerte Navidad, no componen un marco muy apropiado para suponer que la acción misional se presentaba fácil.

Por eso es explicable que la evangelización comenzase en La Española y las otras islas de forma bastante desorganizada, por mucho que Fernando el Católico tuviera su plan misional, supliendo con improvisación lo que era producto de la falta de dominio de la realidad y de la barrera que significaba una población indígena de muy bajo nivel cultural, con la que era difícil comunicarse, pero, además, asustadiza y que pronto aprendió a saber el peligro que corría si se aproximaba a los hombres desconocidos que habían llegado.

No sabemos el tiempo que a Ramón Pané le costó vencer todas esas barreras, pero lo que hizo fue, en verdad, admirable y no parece haber sido seguido de forma relevante.

Esa situación de vacío en los modos de evangelizar explica, como muy bien ha mostrado el profesor Borges (en su citada obra *Métodos misionales*), que se acabara recurriendo al único ejemplo posible que la historia podía ofrecer: el de los tiempos apostólicos, ejemplo seguro, por lo demás.

Eco de una verdadera obra misional en La Española no tenemos hasta que llegan los dominicos en 1510. La misma obra del clérigo Las Casas en los años precedentes no tiene nada de dedicación evangelizadora, aunque sabemos que él se esmeraba en tratar bien a los indios

que tenía encomendados, y que renunció a ellos luego de su primera conversión. No es bastante, conociendo como conocemos el tremendo problema humano que se vivía en las islas durante esos años, hasta que la comunidad dominica decidió denunciar ruidosamente todo cuanto veía y poner en movimiento aquella ola de protesta que removió la montaña acumulada.

La población de religiosos aumentó bastante en los años siguientes. Para cuando llegaron los comisarios jerónimos, por dar una fecha señalada en la evolucion insular, habían desembarcado, desde la llegada de los dominicos, 70 miembros del clero regular más seis del secular, de los que sólo unos pocos pasaron a Tierra Firme o al Darien.

El panorama que ofrece la evangelización en Indias fue muy distinto en cuanto se produjo el salto al continente con la empresa cortesiana. Dentro de ella, marca un momento estelar la llegada de los famosos «doce apóstoles franciscanos», en 1524, a San Juan de Ulúa, todos ellos admirables apóstoles, como demostró la realidad. En todos ellos brilló el espíritu misional que, en ocasiones, les condujo al martirio, como fue el caso de fray Juan Suárez y fray Juan de Palos, que perdieron la vida en la empresa de cristianizar la Florida. Alguno fue, además, un admirable estudioso de la lengua y las costumbres de los indígenas, como fray Toribio de Benavente, llamado «Motolinía» *(polue)* por los naturales.

Lo que interesa resaltar para nuestro propósito es que desde aquellos primeros años comenzó a desarrollarse, en medio de todas las dificultades o improvisaciones que se quiera, una labor misional que ya no cesará hasta que llegue la independencia de unas nuevas naciones, hechas como tales dentro del molde de la sociedad hispanoamericana durante tres siglos. Una labor penosa y difícil, que descansó casi exclusivamente sobre los hombros de la Iglesia española y sobre la Hacienda Real.

Mientras se vivían aquellos hechos y circunstancias que componían la realidad indiana, tal como la describíamos en el capítulo III de esta obra, allí estuvo, escondido y actuando en el silencio y el anonimato, el trabajo de muchos hombres que se entregaban poniendo lo mejor que tenían, su abnegación personal, a una tarea elevada, en medio, muchas veces, del desprecio de no pocos colonos que vieron en los que defendían un día y otro a los indios, los enemigos de sus intereses.

Por cartas y memoriales conservados en las colecciones documenta-

les o por los relatos que ellos mismos escribieron [14], podemos hacer revivir aquel esfuerzo, que muchas veces representó riesgo de la vida, siempre soledad y aislamiento. De ello se siguió algo que sólo los años posteriores comenzaron a dejar ver: la aparición de una sociedad india o mestiza cristianizada, con sus lacras y sus puntos negros, con sus insinceridades y corrupciones, pero que quedaba ya para siempre en contacto con el Evangelio, abiertas para ella las vías de comunicación con un mundo espiritual imposible antes de que llegaran los que sólo se acercaron hasta los indígenas con ese fin. Esa labor ininterrumpida en la cristianización de un continente, contemplada desde hoy, permite darnos cuenta, por todo ello, como dice Pedro Borges, de un hecho cierto, constatable históricamente: que «todo un pueblo ingresó en bloque en el cristianismo... que no fueron tanto los indios como tales, sino la sociedad índica la que se convirtió» [15]. Es evidente que con esto no se quiere decir que un solo esfuerzo produjo tal incorporación a la nueva fe, sino que fue prácticamente toda la población con la que se estableció el contacto («la sociedad índica») la que quedó ganada por un trabajo constante que no conoció el desmayo.

Las Casas, que fue puntual fedatario de tantas cosas importantes, como hemos visto, por lo que le debemos gratitud, no tuvo la visión de futuro ante este hecho, que era debido, primero de todo, a la presencia de sus contemporáneos españoles, que llevaron en los zurrones el mundo del que venían, con virtudes y limitaciones, y también a la voluntad de los reyes, ingeniándose una y otra vez las soluciones mejores a medida que aparecían las dificultades y los errores. Y con la misma minuciosidad con que registró tantos hechos condenables, no registró ese oculto sacrificio, con la frecuencia y puntualidad que hubieran sido necesarias. Cierto que estaba en otra cosa, en su papel de fiscal acusador, mucho más que en el de historiador. Cuando él nos dice que en los años anteriores a 1512 los indios sometidos a encomienda carecían casi totalmente de la enseñanza elemental de la doctrina, sin duda registra algo que fue dolorosamente cierto en buena parte de las haciendas y

[14] Como muchos misioneros fueron celosos de poner por escrito sus reflexiones y experiencias, o el relato de sus observaciones e itinerarios, contamos con el tesoro de obras que son fundamentales en la literatura indiana de las crónicas de Indias y de inexcusable conocimiento para opinar sobre estos problemas. Arquetipo de esa literatura será siempre la *Historia de los indios de la Nueva España*, de fray Toribio de Benavente.

[15] *Métodos misionales...*, p. 527.

explotaciones [16], Pero hemos de buscar en otras fuentes otra realidad simultánea: el trabajo de hormigas de aquellos religiosos que se mataban recorriendo sierras y páramos, cruzando ríos o atravesando selvas, «subiendo a las nubes o bajando a los abismos», como gráficamente decía Motolinía para referirse a aquella lucha a golpe de sandalia con una terrible orografía. Y estos religiosos contaron también, por poca que fuera, con la cooperación de anónimos colonos, para enseñar el catecismo o llevar los sacramentos a indios que sólo así tenían la posibilidad de dar continuidad a la vida cristiana, a la que acababan de acercarse, y de conocer que no todos los cristianos llegados eran unos explotadores.

Afortunadamente, se cuentan por cientos los documentos que nos abren la posibilidad de conocer ese otro aspecto de la realidad indiana [17]. Y pudo prever, porque no era muy difícil, el autor de la *Brevísima*, que su justificada acusación, por ser global y por formularla de aquella forma y en aquel momento, ponía armas en la mano de los que, entonces y en los tiempos futuros, sin tener ninguna autoridad moral para hacerlo, sólo esperaban atacar la obra de cristianización que tenía como escenario todo el Nuevo Mundo.

Sin duda, el obstáculo más grave que encontró la evangelización de los indios fue el efecto negativo que producía el comportamiento de los que los explotaban y despreciaban su condición humana, y eso fue denunciado constantemente y pesó mucho en las conciencias, lo que constituye un aspecto muy sobresaliente en la América española, como ya fue advertido por Lewis Hanke: la preocupación por hacer prevalecer criterios morales y la libertad para defenderlos. Así, por ejemplo, el padre Miguel de Arcos, el corresponsal del padre Vitoria, cuando escri-

[16] Y hacía bien en denunciarlo porque así se podía poner remedio: en 1512, una Real Cédula dirigida desde Burgos a Diego Colón le señalaba que era necesario que los religiosos pusiesen en práctica un nuevo método de evangelización en Cuba, a la vista de determinadas cosas que se han señalado. Mucho más tarde, en las actas de los Concilios Provinciales o de los Sínodos celebrados en Lima, Bogotá o México encontramos la preocupación de una vida pastoral sumamente vigilante en medio de problemas nada fáciles.

[17] La *Colección de Documentos inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y Organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía*, en sus 42 volúmenes, u otras colecciones más reducidas en su determinación geográfica, como la colección de *Documentos para la Historia de Nicaragua* conocida como *Colección Somoza*, (Madrid, 1954), son la mejor prueba de esto.

bió un *Parecer,* que dio a conocer en medio de la agitación que sobresaltaba al Perú, para hacer comprender que si se encontraban deficiencias en la cristianización no se podrían atribuir a la inconstancia de los indígenas porque habría que tener en cuenta

> lo que —decía— la ley de gracia requiere, que es tratarlos con amor y caridad, no robarlos, ni matarlos, ni sujetarlos como esclavos, ni quitarlos las mujeres y los hijos... y no demandemos constancia a gente mal y poco entendida y muy peor tratada [18].

Al examinar lo que fue el desarrollo de la obra misional, lo primero que resalta es la dificultad que entrañaba hacer posible que los indios permitieran, por su forma de vivir y ser, una acción continuada. Ya conocemos la distorsión que produjo el régimen de explotación que se implantó desde el principio en la zona antillana, pero entonces, y lo mismo ocurriría en las regiones continentales a las que se extendió el dominio español, se advierte siempre la dificultad de que los indígenas vivieran de forma que se les pudiera aplicar la condición de libres que, por parte de la Corona, se les quería reconocer.

Ya indicamos lo ejemplificador que es a este respecto el esfuerzo que había tras el propósito de las *Instrucciones* dadas por Cisneros a los comisarios jerónimos, la sinceridad con que se quiso hacer una aproximación a aquella realidad inaprensible.

Acusadores de nuestro tiempo alegan que el mal estaba en que no se hacía lo que se debía haber hecho: dejar a los indios sueltos y en libertad, tal como se les había encontrado, que en su tierra estaban y todo lo demás era pura injerencia. Esta apreciación, que está en la base de las acusaciones indigenistas de nuestro tiempo, es una prueba de ignorancia y de irrealismo. como tendremos ocasión de analizar más tarde.

Desde aquellos años (1516) se barajaron en diversas ocasiones las tres posibilidades para que la vida indígena se desenvolviera sin interferencias de los españoles: poblados autónomos, tutelados o en las mismas encomiendas. El conocimiento que tenemos de cómo fueron las cosas muestra el fracaso que muchas veces se dio, debido a diversas cir-

[18] «Parecer mío sobre un tratado de la guerra que se puede hacer a los indios», incluido por L. Hanke el *Cuerpo de Documentos del siglo XVI,* que publicó en México en 1943.

cunstancias [19], pero también la insistencia con que se quiso buscar la mejor solución.

No hay que perder de vista que, mientras todos esos ensayos y proyectos se intentaban, la labor evangelizadora continuaba y seguía el adoctrinamiento de los niños, la formación de modestas escuelas para adolescentes, la catequesis de adultos, los bautismos y matrimonios, etc. Era toda una actividad imparable, en medio de grandes dificultades, no sólo procedentes de los encomenderos, sino también del propio medio que constituía el marco en el que había que trabajar, y de los mismos indios, que eran la parte animada de la escena.

Cuando Vasco de Quiroga llegó en 1531 a Nueva España advirtió rápidamente dos cosas: primero, los niños y jóvenes que habían sido catequizados por los franciscanos y seguían felizmente una vida civilizada abandonaban el régimen de vida que habían adquirido en cuanto volvían a estar bajo la influencia del ambiente aborigen (las prácticas idolátricas, la indolencia); y, segundo, la difícil situación de los indios que no tenían recursos y eran rechazados por los mismos caciques o sus semejantes.

Inmediatamente puso manos a la obra para remediar lo que consideró el problema más urgente. Pidió por carta de agosto de aquel mismo año, dirigida al Consejo de Indias, autorización para intentar establecer unos poblados con el propósito que describió. La contestación al año siguiente no fue desfavorable y él la tuvo por autorización, de forma que a dos leguas de México, a costa de su propio salario de oidor de la Audiencia, levantó su primer hospital-pueblo, que llamó de Santa Fe. En 1535 insistió sobre lo mismo en su famosa *Información en Derecho*, en la que perfeccionaba muchos detalles de su proyecto, y que plasmó en su segundo hospital-pueblo, que había ya iniciado en 1533, cuando estaba como visitador de Michoacán, en la localidad de Atamataho.

Esta obra admirable explica la devoción que por el luego obispo de Michoacán sintieron los naturales y de la que hay huellas hasta en el siglo XIX, y aún hoy, entre los indios michoacanos [20]. Cuanto hizo fue un

[19] Un examen minucioso sobre este problema, en la obra de P. Borges, *Misión y civilización* [13], pp. 104 y ss.

[20] Al gran investigador Silvio Zavala debemos estudios fundamentales sobre la gran figura de Vasco de Quiroga, tales como *La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España y otros ensayos*, México, 1937, e *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, 1941. La perduración de la me-

Simplificación del encuentro entre misioneros y naturales, en la que se ejemplifica la espontánea unión entre acción evangelizadora y civilizadora. (Grabado de la obra *Nova Typis Transacta Navigatio*, de 1521.)

anuncio de lo que en el siglo XVIII llegarían a ser las reducciones de los jesuitas en el Paraguay, y que los padres de la Compañía habían ya introducido en el noroeste de México, en 1622.

Detrás de esta labor no hay que ver solamente el celo de los misioneros, sino la colaboración de toda una administración. Comenzando por la localización de los asientos, donde iba a procederse a la reducción de los indígenas, unas veces dejada a la decisión de los superiores de los religiosos, como ocurrió con los capuchinos de Venezuela, ya muy avanzado el siglo XVIII, en 1740, y otras a los funcionarios reales, que examinaban el lugar para determinar dónde debía prepararse el poblado. A lo largo de dos siglos hay, pues, la acción de la administración de las Indias, como demuestran fondos documentales considerables que permiten hoy determinar cuánto se hacía y por qué se hacía. Documentación que debe ser conocida antes de apresurarse a opinar sobre una obra que, en resumidas cuentas, se dirigía a la dignificación de los indios, sin que esto supusiera anular los hábitos naturales o las manifestaciones de su propia cultura, siempre que no estuvieran en contra de la fe o significaran volver a unas costumbres bárbaras como las que tenían antes de llegar los españoles.

Fue un criterio constante en la orientación de la política indiana el de que debía no sólo permitirse, sino facilitarse, que las costumbres de las poblaciones autóctonas continuaran rigiendo la vida indígena, mientras no fueran motivo de obrar contra la fe o relajaran las costumbres. La acción para sustraer a los indígenas del vicio de las borracheras fue algo mucho más serio que una política de buenas costumbres. Detrás de ello estaba el envilecimiento de seres carentes de defensas morales, que se hacían con la bebida fáciles para la acción corruptora de los que querían abusar de ellos. Pero en lo que se tratataba de ordenar su vida y dejar que ésta discurriera con arreglo a sus hábitos, que es lo que aquí nos interesa examinar, la tendencia de los que tenían la responsabilidad de la vida civil fue permitir la perduración de sus formas de vida.

Las Ordenanzas del virrey Toledo del 15 de abril de 1574, consecuencia de una visita a los valles de la provincia de Trujillo, establecían imperativamente —por «ordeno y mando»— que ni el encomendero ni

moria de Quiroga en el siglo XIX la asegura N. León en su biografía *El Ilmo. Sr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de Cichoacán*, México, 1903.

cualquier otra persona pudiera intervenir en el cultivo de las tierras de la comunidad y que sólo lo hicieran los indios como tenían por costumbre.

Y en esta actitud de las autoridades se apoyaron mucho los misioneros para inducirlos a vivir recogidos y en policía.

En cambio, por exigencia esencial de la obra evangelizadora, los misioneros fueron implacables en aquello que significaba la perduración de la idolatría, comenzando por la destrucción de los ídolos, lo que motiva las lamentaciones de los llamados defensores de los indígenas de nuestros días, y también de los arqueólogos.

La conducta seguida por los misioneros no sólo era muy explicable, puesto que allí habían ido a atraer a la fe cristiana a unos seres que estaban hundidos en el paganismo y en una vida o ferina o inhumana, aunque pudieran en casos muy precisos alcanzar un elevado grado de organización, como entre los aztecas o los incas. Era también, como demostraba la experiencia misional, la forma de salvar un obstáculo grave, que era necesario saber vencer con habilidad, dado el poder que alcanzaba en el alma ingenua de los indígenas la presencia de las representaciones de sus dioses, para lograr así abrir el camino a la conversión y, lograda ésta, la perseverancia en la fe.

Es indudable que, con independencia de su valor religioso para aquellas gentes, tenían objetivamente un indudable valor artístico e histórico, muchas veces, y hoy lo tendrían incalculable desde el punto de vista arqueológico y antropológico. En tal sentido hay que lamentar esas pérdidas. He aquí, ha de observarse, que los mismos religiosos que los destruyeron son los que con más cuidado y dedicación se entregaron a transmitirnos el conocimiento de aquellas culturas, a estudiarlas y a conservar lo que podía conservarse sin peligro para la fe, bien supremo al que ellos sometían cualquier otro bien terreno, por precioso que fuese. Eso es lo que explica esa aparente contradicción [21]. Esas pérdidas

[21] Fray Diego de Landa, en su *Relación de las cosas de Yucatán*, describe con todo detalle el hecho ocurrido el 12 de julio de 1562, en el que procedieron los franciscanos a destruir gran cantidad de ídolos en Maní, en lo que participó él mismo, superior del convento de Mérida, en aquella región maya. Y, sin embargo, el propio Landa es reconocido como uno de los que más ayudó con sus escritos a recuperar el pasado de Yucatán y a estudiar sus riquezas arqueológicas. Como éste, se pueden encontrar muchos otros ejemplos, que sólo son comprensibles a la luz de una concepción, según la cual el supremo bien que debía inspirar su acción era asegurar la perduración en la fe de las almas convertidas. Si esto no tiene valor

para la cultura son irreparables, pero lamentarlas condenando la obra de la evangelización, señalando acusadoramente a los evangelizadores como ejemplos de una religiosidad agresiva, es tener trastocada la escala de los valores. Afirmar que «la destrucción de los objetos y representaciones idolátricas de los indígenas *con anterioridad a su conversión*» ha sido un factor que ha contribuido a «la conformación de una religiosidad popular formalista» [22] es un ejemplo de la insensibilidad para la realidad vivida por hombres que sabían muy bien cuál era la causa de la degradación en la existencia de muchos de aquellos pueblos, y también de ligereza al diagnosticar con tal simplicidad las motivaciones que intervienen en la formación de algo tan complejo como la religiosidad popular. Pero es algo peor, dada la índole del documento en que esas afirmaciones se contienen: es presentar de manera falseada algo que se refiere al proceder evangélico de los que hicieron la obra misional en América.

Los misioneros distinguieron muy bien, siempre que las circunstancias lo permitieron, la forma como debían de proceder con los indígenas antes de la conversión o despues de ésta, e incluso se obraba de forma diferente si era una pre-conversión (mera información sobre la nueva fe, luego de un primer contacto) o una actitud de asentimiento a verdades que se han explicado con más o menos extensión. En el primer caso, los misioneros sabían que la destrucción de los ídolos era perjudicial, pero no por lo que ahora, desde una equivocada concepción de los derechos del hombre, se cree que sería una violación de algún derecho fundamental, sino por una razón que nace del conocimiento de la psicología humana y de las exigencias indispensables para lograr la buena disposición de un alma a la que se quiere facilitar el camino para que pueda abrirse a una verdad superior.

Un misionero tan experimentado como el padre José de Acosta sabía muy bien la dificultad que entrañaba combatir la idolatría y cómo sus hermanos de tarea incurrían, enfrentados solos con una realidad tan difícil y en asunto tan delicado, en decisiones que eran torpes. Por eso, apoyándose en su experiencia personal, aconsejaba:

para el que observa el hecho, para él será una atrocidad inadmisible, pero su juicio será injusto en la medida en que no valora la causa que lo motiva.

[22] Así se afirma en el documento *Elementos para una reflexión pastoral en preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América, CELAM,* Santo Domingo, 1991, p. 14.

> Arrancando los ídolos de manos de los indios contra su voluntad se los clavan aún más en el alma. Pero, repito, respecto a los indios cristianos no está fuera de razón proceder así.

Y se preguntaba luego:

> Pero, ¿y cuándo se trata de indios que no han profesado la fe de Jesucristo, ni la conocen bien ni se la han enseñado? Esforzarse en quitarles por la fuerza la idolatría antes de que espontáneamente reciban el Evangelio siempre me ha parecido, lo mismo que a otras personas de gran autoridad y prudencia, cerrar a cal y canto la puerta del Evangelio, en lugar de abrirla como es su máxima pretensión.

Y recuerda esta máxima esencial de la apologética cristiana:

> Por eso San Agustín reprende ese proceder y enseña con el mayor énfasis que antes hay que quitar los ídolos del corazón de los paganos que de los altares [23].

La lucha por erradicar la idolatría representó el aspecto más llamativo de la práctica misional, pero junto a ella hay que señalar todo lo que significó el adoctrinamiento de niños y adultos de ambos sexos. Adoctrinamiento que se hacía en las propias lenguas nativas y para lo que se compuso gran cantidad de catecismos, de los que muchos han llegado a nosotros, testimonio mudo de una obra muy prolongada, muy difícil y que exigió una gran constancia.

Muchos años después, cuando ya se había iniciado la vida independiente de las nuevas repúblicas que brotaron del tronco que crecía en aquellos lejanos tiempos, la contemplación de la obra relizada por aquellos misioneros no podía dejar de admirar a los que la contemplaban. El gran jurista argentino Dalmacio Vélez Sarsfield, autor del *Código Civil* de su país, escribió en 1854 un *Manual de Derecho Público Eclesiático* en el que puede leerse:

> Los reyes de España cumplieron por su parte el encargo de la Silla Apostólica aún más allá de lo que podía exigírseles (I, 52). Bajo su mandato la fe se expandió, pese a las dificultades, y eso fue porque vinieron apósto-

[23] Padre José de Acosta, *De Procuranda indorum salute*, II, l.IV, cap. X, CHP, XXIV, p. 261.

> les que no habían tenido iguales en los siglos pasados. El Evangelio, en fin, fue predicado desde la misión del volcán del sur de Buenos Aires hasta las costas de California, obra inmensa, incomprensible y que parecía superior a los esfuerzos de la España (I, 53). La historia de sus empresas religiosas no tiene igual en la historia eclesiástica, ni el mundo jamás vio apóstoles tan incansables y celosos. Tal vez a ellos más que a las armas españolas se debió la conquista de América (XVIII, 243) [24].

Pero decir cristianizar quiere decir civilizar. Ambas cosas aparecen estrechamente unidas, aunque en sí sean distintas. Por supuesto que hubo una acción civilizadora diríamos que por ósmosis, como consecuencia de la inevitable integración o simple presencia del indio en la vida que se establecía en los territorios dominados. Pero era una acción civilizadora incompleta y localizada, en la que la participación indígena era puramente pasiva.

La importante fue la obra civilizadora fruto de una voluntad y de un plan, de una disposición activa, en la que interviene también el sujeto que es receptor. Como no han faltado en nuestros días quienes han considerado, desde unos criterios laicistas anacrónicos, que aquella acción civilizadora se teñía de proselitismo religioso, hay que decir que una acción civilizadora aséptica, que hace abstracción de la dimensión religiosa del espíritu humano, es una aberración reservada a nuestro tiempo, y desde luego negada por presupuestos de la antropología. Durante los tres siglos que comprende la Historia de la América española, y muy especialmente en el primero, no es concebible que el propósito de llevar la civilización a los naturales se pudiera realizar sin conexión con la cristianización.

A esto hay que agregar que en esa relación existente entre los dos conceptos se acabó dando la primacía a lo propiamente civilizador, por la razón del objetivo que, con sencillez, se fijaba la Real Cédula de 22 de agosto de 1538 dirigida al virrey de Nueva España: «ponerlos en policía humana para que sea camino y medio de darles a conocer la divina [25].

[24] *Cfr.* mi estudio «Derecho Público y Filosofía del Derecho en el pensamiento de Vélez Sarsfield», en el vol. *Dalmacio Vélez Sarsfield y el Derecho Latinoamericano,* Actas del Congreso de igual título, Roma, 17/19-III-1986, CEDAM, 1991, Padua.

[25] Sobre este punto remitimos a lo que dice P. Borges en su citado libro *Misión y civilización* [13], cap. 1.

La aculturación y los derechos del hombre

Si el objeto de nuestro análisis es la consideración de la dignidad, cualidad inherente a la condición humana, en los distintos momentos de la evolución histórica de América, no cabe duda de que el paulatino progreso en la incorporación de la población originaria que se extendía por toda la América española a las formas de vida cristianizadas y al conjunto de la cultura occidental representó una elevación considerable.

El abandono de los ritos y creencias que habían satisfecho durante siglos la innata apetencia humana a lo sobrenatural fue un paso decisivo en ese proceso. Derribó barreras que impedían el crecimiento interior y les abrió el camino para una consideración muy distinta del mundo y de la existencia de otros hombres. Con independencia de una estimación religiosa, una vez entrados en contacto con la nueva fe, los contenidos propios de la explicación cristiana de lo existente (concepción del hombre como criatura de Dios y de toda la creación, obra de un Ser que siendo todopoderoso es también providente y misericordioso) les permitieron dar un salto en su desarrollo espiritual que había costado siglos a los hombres del Viejo Mundo; fueron otros en tanto que seres racionales, cualquiera que haya sido el crecimiento personal alcanzado individualmente por cada una de las innumerables criaturas que la recibieron, o la madurez lograda por aquellas comunidades de fieles en cada una de las fases de la evolución posterior. Y la experiencia vivida por los misioneros, de la que tenemos tantos testimonios, nos habla de la facilidad con que el alma de los indios se abría, cuando no intervenían agentes perturbadores en el proceso de su conversión, con una tendencia bien conocida a armonizar lo nuevo con lo que todavía conservaba la fuerza de lo vivido por generaciones.

La idea de que debían haber sido dejados en sus primitivas creencias para respetar íntegramente sus culturas, prolongando unas cosmogonías ancestrales que así hoy podríamos ver en su perdurada vigencia —y satisfacer, de paso, nuestra refinada curiosidad antropológica en vivo y sin los esfuerzos de la reconstrucción científica—, es un ejemplo de no menos refinada inhumanidad..., incluso si se hubiera conseguido tal cosa con la inconsecuencia de suprimir, en homenaje a nuestra sensibilidad, los sacrificios humanos y la antropofagia que le eran inherentes.

Simultáneo a la cristianización se produjo, y esto es de enorme importancia, el gran fenómeno de la incorporación a la cultura llamada cristiano – occidental. Lo que se conoce como la aculturación de los pueblos autóctonos del Nuevo Mundo.

Cuando dos grupos humanos se ponen en contacto y éste no es momentáneo y fugaz, sino que tiene alguna duración, se produce un inevitable fenómeno de influencia de uno en otro. Este fenómeno es espontáneo, pero puede revestir muchas formas, según las circunstancias que se den en esos grupos. Pueden ser grupos que difieran o no en sus características raciales, pues a efectos de la aculturación —dado que raza y cultura no pueden en absoluto identificarse— es bastante que se trate de sistemas culturales diferentes. Si se da entre ellos la circunstancia de establecer relaciones sexuales, se está entonces en presencia de un fenómeno biológico que es causa del mestizaje, pero éste es en sí un fenómeno distinto, que desencadena un proceso sometido a sus propias leyes, aunque influya, naturalmente, en el curso y posibilidades de la aculturación, como proceso de naturaleza cultural.

Los estudios de antropología física enseñan que mestizaje y aculturación son dos procesos que, siendo distintos, son la consecuencia natural del contacto entre grupos humanos. El primero se refiere a su dimensión biológica; el segundo a los efectos en el dominio cultural. Pero no se pueden confundir ni analizar como sinónimos. Pueden darse conjuntamente o no y pueden darse antes o después uno respecto del otro.

Por lo demás, el proceso de aculturación puede conducir a una verdadera fusión de los elementos culturales que intervienen, o al predominio total o casi total de los de un grupo sobre los del otro. De una u otra forma se siguen resultados muy diferentes. Para el antropólogo Esteva Fabregat, la aculturación es, en términos generales, el cambio que se experimenta en la cultura de un grupo como consecuencia de la influencia de otro grupo diferente. El contacto que es previo para que esa influencia sea posible es también creador de una situación que, por su natural forma de producirse, puede conducir a un contacto genésico del que se seguirá la aparición de nuevos individuos, dotados de unas características genéticas diferentes a las que son propias de las poblaciones o grupos que entraron en contacto. Con esto quiere decirse que en la realidad se da una interrelación entre los dos fenómenos, pero no que se pueda establecer una inevi-

table continuidad entre los dos procesos, el biológico y el cultural [26].

En el caso de los contactos establecidos entre europeos y naturales del Nuevo Mundo, la aculturación fue un proceso largo y muy variado que fue precedido de una intensa acción de mestizaje.

La aculturación comenzó, en verdad, por la laboriosa tarea de intentar conseguir que los indígenas se sometieran a vivir en poblados, lo que se consideró instrumento totalmente necesario para civilizarlos. Se utilizaron diversas modalidades para acometer este problema, distinguiendo entre los indios previamente sometidos y los que no lo habían sido, pero el criterio de que sin la reducción a poblados era imposible elevarlos humanamente fue casi unánime.

Con la donosa sinceridad y llaneza con que era habitual entonces dirigirse al mismo titular de la Corona, don Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala, hablaba en estos términos al César Carlos en carta del 20 de enero de 1539 [27]:

> Entre otras cédulas proveyó V. M. que se juntasen los naturales, si cómodamente se pudiese hacer e sin premia e no contra su voluntad; sepa V. M. que esta cosa es la más esencial para el fin que fueron conquistadas estas tierras, y para lo que V. M. nos manda y desea y si en cosa es liçito ser apremiados es en esta, pues es para su bien... Tengo por çierto que si los pueblos de España, de tantos años doctrinados, se derramasen como están estos y sin quien los doctrinase, en breve vendrian en grande çeguedad... No hay excusa para esto; podrán deçir que la experiençia de la Española e islas... no es semejante: que aquellos claro está los juntaron para más presto los acabar, porque su fin fue sacar oro, y ansí el fin fue de lloro... Esta tierra comiença a abrir los ojos; ¡por amor de Dios! con lo dicho de juntarse, nos invie copia de fraires, que con estas dos cosas, yo

[26] *Vid.*, entre su numerosa bibliografía, los trabajos siguientes: «El mestizaje en Iberoamérica», en *Revista de Indias*, XXIV, núms. 95-96; «Aculturación y mestizaje en Iberoamérica. Algunos problemas metodológicos», en la misma *Revista*, núms. 97-98; «El indio como problema», en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, núm. 95, 1957; y «El proceso de mestizaje en América», *Aconcagua*, n.º 2, Madrid. Como obra general cfr. la obra de Isidoro Moreno Navarro, *Los Cuadros del Mestizaje Americano. Estudio Antropológico del Mestizaje*, Ed. José Porrúa Turanzas, Madrid, 1973.

[27] Pese a su longitud, la reproduce íntegra el padre Carmelo Sáenz de Santamaría, S. J., en su libro *El Licenciado Don Francisco Marroquín, primer Obispo de Guatemala (1499-1563)*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1964, pp. 141-148. Puede observarse cómo está viva la convicción, en pleno reinado de Carlos I, del lastre que para la empresa de las Indias supuso, como ya hemos señalado a lo largo de nuestra exposición, el desastroso desarrollo que las cosas tuvieron en el período antillano, principal causa determinante del movimiento desencadenado para defender la dignidad humana.

> salgo por fiador que en breve tenga V. M. pueblos muy grandes do se alabe Dios y V. M. sea conocido y temido; los religiosos son los que han de plantar la fe, piedra fundamental, y derraigar las malas costumbres y mal exemplo que los españoles hemos dado y puesto.

Es sabido que todo lo relacionado con el desarrollo de este apasionante hecho que fue la acción en Indias planteó un cúmulo de problemas de conciencia. No sólo las guerras y conquistas o la esclavitud y servidumbre de los naturales, sino también las medidas que se tomaban pensando en hacer el mayor bien a éstos, y así ocurrió con la cuestión de agruparlos y acostumbrarlos a vivir en poblados. ¿Iba esto en contra de su libertad, proclamada ya en el terreno de los principios por los Reyes Católicos por Real Cédula de 20 de junio de 1500, y mucho más precisamente por su nieto el emperador en 1536 y 1544, y por el propio sumo pontífice en 1537?

¿Podía obrarse así sin lesionar su derecho a moverse y a elegir su lugar de vivir? Y, efectivamente, hubo autoridades que sintieron escrúpulos, aunque estuviesen convencidas de que era un bien para los indios, si bien a éstos no les agradara, como le ocurrió, por ejemplo, al virrey de Nueva España, don Luis de Velasco, en 1550.

Los propios misioneros, principales defensores de los indígenas, eran los más convencidos de la necesidad de reunirlos en poblados, aunque se diera algún caso que disintiera de la medida invocando, nada menos, lo que era habitual en las provincias vascongadas. En la Baja California, mediado el siglo XVIII, se procedió de una forma más flexible, estableciéndose el poblado en torno a un núcleo central constituido por la iglesia, la casa misional y el lugar al que acudían para la catequesis.

Y es cierto que se actuó por lo que las circunstancias del lugar imponían, pero el principio general fue el de la reducción por la razón que daba la *Recopilación de Indias* de 1681:

> Con mucho cuidado y particular atención se ha procurado... que los indios fuesen reducidos a Pueblos y no viviesen divididos y separados por las sierras y montes, privándose de todo beneficio espiritual y temporal, sin socorro de nuestros ministros y del que obligan las necesidades humanas y deben dar unos hombres a otros (Libro V, T. III, 1. 1.ª).

Si esa reducción fue condición importante en cuanto a la forma de vivir para los fines civilizadores, elemento indispensable lo fue, por su

parte, para la adquisición de la nueva cultura, la asimilación de la escritura. E incluso para la conservación de la propia, porque el contraste entre las posibilidades de las lenguas nativas como medio de expresión oral y la pobreza de medios para lograr una verdadera transmisión de las ideas apareció con una evidencia total hasta en los pueblos de las altas culturas. Nada añoró tanto el inca Garcilaso, cuando exaltó la cultura y sabiduría del mundo desaparecido de sus ancestros maternos, que el no haber dispuesto aquellos del don de escribir y dejar para la posteridad el relato de su vida y la constancia de sus pensamientos. Y si se volvió con aquella avidez y aquel cuidado exquisito hacia el legado de un León Hebreo, fue sin duda por toda la emoción que en su alma se agolpaba con el recuerdo de la gran carencia en que vivieron sus antepasados incas.

Los pueblos prehispánicos pudieron llegar a expresar mediante sus ideogramas, sucesos, lugares, fechas y cantidades y relacionar todo ello para construir un relato inteligible, pero la representación de algo abstracto supuso una barrera que sólo salvaban acudiendo a la memoria. Sus sistemas, apoyados en lo puramente gráfico, y a pesar de que evolucionaron hacia el fonetismo, fueron incapaces de vencer esa limitación que sólo el alfabeto y la escritura podían permitir.

Con independencia de que esto es lo que les dio acceso a una nueva cultura que se encontraba en un nivel de desarrollo inmensamente superior a la suya fue posible también conservar y transmitir grandes obras literarias de las propias culturas pre-hispánicas, como el *Popol Vuh,* el libro sagrado de los quichés, que recoge toda su cosmogonía, o la poesía lírica quechua, por citar sólo algunos ejemplos. Ingresaron en un mundo distinto contando con la posibilidad incluso, por primera vez, de la comunicación con seres de lenguas originarias diferentes, que les habían acompañado durante siglos en su soledad hemisférica, lo que se pudo apreciar en aquellas zonas, como Paria o todo el Reino de Nueva Granada, donde los españoles advirtieron que el mosaico de lenguas había aislado a unos grupos de otros, aun estando muy próximos, hecho que no se había advertido en las Antillas.

Detrás de todo esto, tan decisivo para apreciar debidamente lo que fue la aculturación de los naturales de América, está lo que fue en sí el prodigio, en el que se repara tan poco, de la alfabetización. Esteve Barba, que lo ha estudiado admirablemente, ha escrito que la labor de adaptación de la escritura al sonido «se fue haciendo independiente y

lentamente en cada una de las lenguas por quienes colaboraban en la formación de los vocabularios» [28], lo que supone una dedicación sacrificada por los hombres que lo hicieron, y también de los mismos indígenas, que hubieron necesariamente de prestar su ayuda.

Porque, como ha explicado este investigador,

> si los indios hubieran aprendido solamente a leer y escribir, difícilmente hubieran podido elevarse a la categoría de colaboradores de sus educadores españoles, hasta el punto de ayudarles a escribir libros.

Ni más ni menos. Hasta llegaron en algunos casos a saber latín con notable facilidad, como los que habían seguido estudios en determinados centros establecidos ya muy tempranamente, como el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, una proyección más del espíritu cultivado, inspirado siempre por su amor a los indios, de fray Toribio de Benavente. De algunos de esos naturales, que en una sola generación dieron el salto que les permitió vivir inmersos en un medio cultural notable, ha llegado hasta nosotros el nombre, como es el caso de Agustín de la Fuente, que ayudó al propio fray Bernardino de Sahagún a realizar su *Historia*, y que adquirió un conocimiento sorprendente en el arte de imprimir. Fue, por tanto, uno de los operarios de esa obra inmensa que permitió difundir por todas las Indias, gramáticas, vocabularios, manuales de doctrina cristiana, confesionarios y otras obras que constituyen la substancia del fenómeno cultural original e inconfundible sobre el que se asienta todo un mundo, que se vio unificado por el patrimonio común de una misma lengua, pero que no destruyó, sino que conservó, las de las culturas aborígenes, y aun regaló a éstas la posibilidad de servirse de caracteres gráficos, cosa antes totalmente imposible. No hay que olvidar el hecho evidente de que más de un tercio de las obras impresas en el siglo XVI lo fueron en lenguas indígenas.

> Cada página, cada palabra, incluso cada letra —ha dicho con acierto el profesor Esteve Barba—, es una copiosa combinación de ingeniosos y logrados esfuerzos por aproximar entre sí los dos mundos, el nuevo y el antiguo. Por eso no hay nada mejor que uno de estos libros para simbolizar la vieja compenetración entre España y las Indias.

[28] *Vid.* su trabajo «La asimilación de los signos de escritura en la primera época», leído como comunicación y homenaje al autor en las Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid, *Política Indigenista Española en América*, I, Valladolid, 1975, p. 259.

Así se explica que los misioneros se aplicaran en el conocimiento de las lenguas indígenas, y no de una, sino de varias, para poder hacer eficazmente su labor y aproximarse mejor al mundo mental de los naturales. Prelado hubo que consideró pecado no disponer sino de una para el trabajo de adoctrinamiento. Alonso de la Peña Montenegro, obispo de Quito, lo consideraba imprescindible y en su *Itinerario para párrocos de Indias* [29] escribe:

> El cura no cumple con enseñarles en una lengua, que no basta predicar en los Almaraes en lengua quechua, ni en lengua de Pasto a los Quillacingas, ni con entrambas a los Puquines que la tienen diferente... Cumplirá con su conciencia el doctrinero (párroco de los pueblos indios) que aprendiera dos o tres lenguas.

Al propio tiempo, el adiestramiento en la lengua de Castilla de los naturales era considerado esencial para su promoción a una existencia más humana y hasta para defenderse mejor, pues así podrán «quejarse a los superiores por sí mismos de las vejaciones que se les hacen, sin que sea necesario que se valgan de intérpretes» [30].

Intérpretes que fueron, dicho sea de paso, de una importancia capital para la aproximación mental entre dos mundos tan distintos. Ya lo vimos en el capítulo III cuando relatamos los contactos de los hombres del primer viaje colombino con los taínos, y después, al referirnos al caso singular de aquel Cristóbal Rodríguez, «la lengua», protagonista de los primeros años de La Española. Recuérdese lo que significó «la Malinche» en la gran empresa de Cortés. El intérprete, en fin, fue «uno de los ejes de la aculturación», y de los más importantes, como ha señalado con justicia el profesor Francisco de Solano Pérez-Lila [31].

Una admirable página de la conquista de Nueva España es la que compone el recuerdo de Alonso de Molina, quien de niño fue llevado por Hernán Cortés con sus padres a las tierras aztecas y aprendió rápidamente la lengua que practicó en sus juegos con los niños indígenas. El pequeño Alonso, por mediación de Cortés, fue ofrecido por su madre a los «doce» franciscanos llegados en 1524 y les sirvió de intérprete inigualable para relacionarse con los niños indios, en una espontánea

[29] Tratado I, 1, cap. XVI, Madrid, 1668.

[30] *Cedulario Indiano,* Real Cédula de 20 de noviembre de 1686.

[31] *Vid.* su trabajo «El intérprete: uno de los ejes de la aculturación», en el vol. citado [27], pp. 265-278.

prolongación de su amistad infantil. Don Ramón Menéndez Pidal ha evocado la memoria «de este nuevo Samuel» en su prólogo a la presentación de la colección de *Los incunables americanos*, editada por el Instituto de Cultura Hispánica, en 1944, pues Alonso de Molina, años después, ya mayor, publicó una *Doctrina cristiana traducida en lengua mexicana* (1546) «y editó otros muchos trabajos», de forma que es un símbolo vivo de lo que fue el secreto maravilloso de la aculturación que cimentó la triple realidad del mundo hispánico: la coexistencia de unas lenguas, la vigencia de la hispánica como vínculo unificador de mentes y modos de expresión y el libro como plasmación e instrumento de aquella realidad.

> El orgullo de estampar libros en la lengua erudita y en la vulgar se coloca como remate y coronación de todo —explica admirablemente don Ramón—. Y ese orgullo se había extendido también a los indígenas. Los misioneros (por ejemplo, el dominico fray Francisco de Cepeda, en sus *Artes de las lenguas Chiapa, Toque, Celdales y Zinacanteca*, 1562) no dejan de comunicarnos la satisfacción de «los indios, que recibieron notable contento cuando vieron sus palabras naturales de molde, y que no sólo el latín y romance se comunicaba de aquella forma». Esta singular estimación honorífica que el indio sentía por la letra de molde nos muestra, mejor que nada, cuán adelantado se hallaba el difícil proceso de asimilar aquellas gentes a las ideas y gustos de la cultura europea [32].

A lo largo de los años, la asimilación por el indio de las formas culturales europeas, en efecto, fue un hecho y la presencia de la cultura de fisonomía hispana dio color y carácter a cuanto se refiere a la vida del espíritu en toda la extensión de la pluralidad de los reinos españoles en América.

Ahora bien, es necesario tener siempre en cuenta al considerar la forma como esto se hizo realidad, cualquiera que sea el aspecto que se considere, que las diferencias, la diversidad, la ausencia de homogeneidad y la complejidad del paisaje humano son algo connatural a toda la América española, vasta extensión geográfica en la que se operó un fenómeno muy profundo de coexistencia cultural y de modos de vida entre grupos humanos muy diferentes. Y que la lenta inmersión del más

[32] Prólogo a la edición facsimilar de la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo*, Colección de incunables americanos, I, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, 1944, p. XXII.

numeroso, el indígena, en el orden creado por la civilización dominante llevó mucho tiempo. Así, si es cierta aquella aculturación que se realizó en la casi totalidad de la población originaria de América, salvo algunos grupos de tribus aisladas por la geografía, verdaderas islas en un océano, es igualmente cierto que pueden distinguirse grados de intensidad variable, determinados por factores muy varios, ya que los elementos determinantes que intervienen son muchos: la demografía, las condiciones antropológicas de las distintas etnias, las varias formas de vida influidas por la movilidad social de cada grupo. Y, sobre todo, influyó la diversidad de los niveles de desarrollo que exhibieron los habitantes, ya desde los primeros contactos, lo que fue haciéndose tan sorprendente a medida que se fue desvelando lo que estaba escondido, que es explicable que para los españoles aquella realidad apareciese verdaderamente como todo *un mundo.* Esto explica que, como veremos al referirnos a los problemas que planteó el mundo indígena en la época republicana, al desaparecer el clima de protección que, con todas la limitaciones que se quiera, se había ido creando y manteniendo por el régimen del derecho indiano, los aborígenes exhibieron de nuevo su resistencia a someterse a un orden que aparecía como nuevo. Y en muchas cosas lo fue, comenzando por la interpretación del propio indígena. Se replanteó el problema de la presencia de un pueblo diferenciado, resistente a la incorporación a un cuerpo social que, en sí, más allá de las significaciones políticas, era continuación de aquel con el que había convivido ya por generaciones.

Teoría y realidad de la protección del indio

La gobernación de los pueblos incorporados a la monarquía española requirió una acción legislativa copiosa y muy dilatada en el tiempo. Así se dio vida a un cuerpo legal muy rico y denso que emanaba de la Corona y del Consejo de Indias y en el que intervenían también las instituciones y autoridades que componían la estructura administrativa, en España y en las Indias. Ese cuerpo legal lo integra todo el conjunto de cédulas reales, provisiones, relaciones e informes y, desde luego, las instrucciones que se entregaban a las autoridades que pasaban a América para ejercer algún alto cargo del aparato indiano de poder.

Todos estos documentos son preciosos para conocer las líneas fun-

damentales que vertebraban la acción de gobierno y, por tanto, el pensamiento esencial que la inspiraba. Así, la lectura de las instrucciones entregadas a los virreyes que iban a ejercer el cargo más elevado de la administración indiana y representaban a la persona del monarca permite identificar los tres grandes temas que marcan las preocupaciones de la Corona en este dominio de la política de ultramar: la expansión de la fe católica y el consiguiente adoctrinamiento de los naturales, el incremento y protección del patrimonio real y el cuidado y atención a cuanto se refiera al buen trato a los indios.

Ya señalamos en su momento que la cuestión de la propagación de la fe y el cuidado para asegurar el buen trato a los indígenas van emparejados en la mayoría de las instrucciones del siglo XVI, aunque en sí sean cuestiones distintas. A medida que pasó el tiempo, su tratamiento y lugar en los documentos posteriores, tales como las Instrucciones virreinales de los siglos XVII y XVIII, se van diferenciando. Pero lo que no varía es su consideración de temas capitales de la política indiana, de preocupaciones constantes de la Corona, lo que es bastante para destacar el contenido ético de la acción colonial española, tanto bajo los Austrias como bajo los Borbones, aunque, como es natural, expresando sensibilidades muy distintas.

Aleccionado desde su incorporación al cargo por las dichas instrucciones, redactadas con mucho cuidado y siguiendo un patrón que se repetía desde mediados del siglo XVI, el virrey quedaba convencido de la seriedad con que se le encomendaban aquellas cuestiones confiadas a su cuidado [33] y de cuyo cumplimiento tendría que responder en el juicio de residencia de que nada ni nadie podría exonerale.

En la Instrucción dada a don Antonio de Mendoza, primer virrey de Nueva España, el 14 de julio de 1536, se decía en el capítulo I:

> Primeramente tendréis muy gran cuidado de buscar los mejores y más convenientes medios que pudieséis haber para que los naturales de esa tierra vengan en conocimiento de nuestra Santa Fe Católica, porque además de ser nosotros muy obligados a lo procurar, así por deberlo, como lo debemos a Dios por haberla puesto en nuestros días so nuestro seño-

[33] *Vid.* Joaquín Salcedo Izu, «Instrucciones para los virreyes de México, bajo los Austrias (1535-1701)», en *Estructuras, Gobierno y Agentes de Administración en la América española (siglos XVI, XVII y XVIII)*, VI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid-ICI, 1984, II, p. 304.

río y corona real, tenemos por cierto es el camino más verdadero para que ellos nos amen y teman como a sus naturales reyes y señores, y vivan en paz y en continua y perfecta obediencia [34].

Para que se tenga una idea del cuidado con que se quería ver cumplida la voluntad de gobierno contenida en las Instrucciones, desde mediados del XVII se incluía en ellas una cláusula en la que se advertía la conveniencia de anotar, a ser posible a diario, sus actuaciones, formalizado todo el texto con la propia firma y enviando una copia al Consejo de Indias, para estar en condiciones de hacer relación del estado de los asuntos al dejar el cargo, bajo pena de no cobrar, si esto fuese incumplido, el sueldo del último año.

La calidad, y consiguiente responsabilidad, de la autoridad protectora de los indios correspondía, en primer lugar, al virrey y alcanzaba en una u otra medida a todos los oficios ejercidos en las Indias. Pero hubo instituciones especialmente creadas para ello. En rigor, con arreglo al estricto sentido de las leyes, no había nadie que pudiera considerarse no implicado en la protección de los naturales, si tenía algo que ver con la máquina administrativa. Incluso fuera de ella, pues responsabilidades relacionadas con esa protección alcanzaban a muchos de los que vivían en aquellas tierras, comenzando por los propios encomenderos. Si se les habían dado indios en encomienda era para que los inclinaran a la vida civil y cuidaran de su adoctrinamiento, aunque luego, en particular en la primera época, fueron sus peores enemigos, como es bien sabido, por mirar a sus propios intereses y usar a los indios para ese fin egoísta. Esto ocasionó una lucha abierta, y bien sabemos a qué lado estaba la acción de gobierno y la cantidad de medidas que tomó para poner solución al problema.

La creación de una misión de protectoría fue consecuencia precisamente de la dificultad con que la propia administración se encontró para asegurar una efectiva protección de acuerdo con las exigencias

[34] Normalmente cada virrey recibía una sola instrucción al comienzo de su mandato, pero en ocasiones las circunstancias demandaron entregarles dos o más documentos de este carácter. Tal fue el caso de Mendoza, al que se le dieron cuatro, la última la de 1536, a la que pertenece este fragmento, debido a la difícil situación creada por la perduración de las encomiendas en contra de lo dispuesto. Igualmente, al marqués de Cerralbo se le dieron dos, con seis días de diferencia (18 y 24 de junio de 1624), la segunda para que aclarase lo ocurrido en el motín que obligó a su antecesor, el marqués de Gelves, a refugiarse en un convento, debiendo la Audiencia hacerse cargo del gobierno.

morales que eran inspiración del quehacer de gobierno, como se puede advertir en todos los períodos de la monarquía española. En esto, como en tantas otras cosas, Bartolomé de Las Casas se encuentra en el origen de esta protección institucionalizada. El cardenal Cisneros le nombró Protector de los Indios en 1516, y como fue evidente que los que, con mayor constancia y energía, hicieron de escudo protector de los indígenas fueron los religiosos —basta recordar al famoso Motolinía y, antes, a fray Pedro de Córdoba—, se vinculó este oficio a hombres de Iglesia, en su fase inicial.

Se concibió en términos de mera tutela, sin grandes precisiones y, por lo mismo, muy amplia y flexible. Lo mismo podía referirse, y era lo más rutinario, a girar visitas, comprobar e informar, que a actuar en justicia como verdaderos procuradores, siempre que se tratara de cuestiones suscitadas por las relaciones entre indios y españoles.

Pero esto fue un semillero de conflictos de competencia con la justicia ordinaria y llevó también a no pocos casos de extralimitación de funciones, más graves cuanto más elevado era el nivel de quien procuraba a favor del indio. Por ello, la práctica desaconsejó que este oficio fuera ejercido por los prelados. Se les acabó excluyendo y se trasladó a los virreyes y gobernadores la potestad de designar las personas que, cerca de ellos, asumieran esa responsabilidad en el territorio de su jurisdicción, dentro del marco de atribuciones que se marcaban en las instrucciones que, ésas sí, procedían del rey y a las que se acoplaban las ordenanzas de las autoridades indianas. Es sabido que las que constituyeron la base para moldear el ejercicio de la institución fueron las famosas Ordenanzas del virrey del Perú, don Francisco de Toledo [35].

En el ámbito local, por tanto en más directo contacto con la realidad indígena, se encontraba el oficio clave en este asunto, por lo que se refiere a resolver los problemas sobre la aplicación de las directrices dadas al efecto por los niveles superiores. Nos referimos a los Corregidores de Indios.

Este oficio aparece antes en Nueva España que en Perú. Se le identifica, todavía sin mayor precisión, en las Instrucciones dadas en 1530 a

[35] Hay un libro clásico para el estudio de estas ordenanzas, creemos que no superado pese al tiempo transcurrido, ni en el fondo ni en el atractivo de su lectura: R. Levillier, *Ordenanzas de Don Francisco de Toledo*, publicado en 1929. También es de obligada consulta el del padre Costantino Bayle, S. J., *El protector de los indios*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1945.

la segunda Audiencia de México. En Perú hay que esperar a que se acaben las convulsiones provocadas por las guerras civiles, en 1554 [36].

Lo primero que hay que señalar en cuanto a la forma de actuar de estos funcionarios es que tenían orden de respetar las instituciones prehispánicas, en tanto no lesionaran o fueran peligro para la religión o las buenas costumbres, según el modo de vivir y la cultura de España.

Pero lo dicho hasta aquí, aunque da una idea, si bien somera, de lo que era en el plano teórico la protección de los indios (aplicación del espíritu y la letra de la legislación y de las decisiones administrativas inspiradas por el mejor celo para hacer efectiva esa protección), sería dar una información incompleta si no se tuviera en cuenta lo que fue la realidad de hecho, no precisamente por torcidas intenciones o conductas condenables, que ciertamente no faltaron, como es inevitable en toda sociedad, sino también debido a la intervención de factores sociales muy distintos, que moldeaban con su propio dinamismo esa realidad tan difícil y compleja que, no obstante, siempre se aspiró, desde los primeros tiempos, llegar a someter a normas y orientar con arreglo a una idea cristiana del hombre.

El indígena fue, una vez vencido y sometido al proceso colonizador, un elemento esencial para los proyectos que permitieran obtener rendimientos de la tierra sometida. Es ésta una ley inexorable de la dinámica que mueve los pueblos y determina su expansión, sus contactos y recíprocas influencias, y también sus dominaciones. Pretender que no se cumpliera en el Nuevo Mundo es situarlo fuera del acontecer histórico. Fieles a las exigencias éticas y a los principios cristianos que inspiraron su política, los Reyes Católicos y sus sucesores consideraron al indio libre, pero también estimaron, como era natural, que tenía que aportar su trabajo para la ordenación de la sociedad nueva que nacía. El régimen en que esa aportación laboral se prestó tuvo como primera consecuencia una alteración de su vida y hábitos, lo cual era inevitable y está dentro de las consecuencias que acompañan siempre a la incorporación de un pueblo a una realidad nueva creada por un proceso de dominación. Este hecho, por sí sólo, no tenía que crear un estado de cosas del

[36] La obra fundamental sobre esta institución en lo referente al Perú es la de Guillermo Lohman Villena, *El Corregidor de Indios en el Perú bajo los Austrias*, Ed Cultura Hispánica, Madrid, 1957.

que se siguiera lesión para la dignidad humana. Sin embargo, sabemos que fue así, y ya ha quedado explicado cómo se creó esa situación, las reacciones que provocó y cómo se mantuvo un esfuerzo para corregirla que llena tres siglos. Situación, necesario es decirlo, a la que también contribuyó la idiosincrasia misma del indio, en el que la apatía y la falta de iniciativa, su incapacidad para incorporarse al cuerpo social en el que la necesidad de su integración era, tarde o temprano, irreversible, fueron algo dominante y una rémora considerable para la evolución que se quería. Alguien tan poco sospechoso por su entrega admirable a la tarea de elevar la condición de los indios, el franciscano flamenco fray Pedro de Gante, uno de los primeros de su orden que pisaron suelo azteca —llegó un año antes que los famosos «doce»—, dejó escrito esto:

> Los nacidos en esta tierra son de bonísima complexión y natural, aptos para todo y más para recibir nuestra Santa Fe. Pero tienen de mal el ser de condición servil, porque nada hacen sino forzados y cosa ninguna por amor y buen trato; aunque en esto no parecen según su propia naturaleza, sino la costumbre, porque nunca aprendieron a obrar por amor a la virtud, sino por temor y miedo.

Al expresarse así, demostraba sus dotes de observación, y a similares apreciaciones llegaron otros misioneros o españoles que tuvieron un trato continuado con los naturales y conocieron las interioridades de la vida indígena, como el licenciado Polo de Ondegardo o el padre Acosta.

No es necesario insistir en lo ya explicado con detalle en el capítulo III, en donde nos circunscribíamos principalmente a la grave crisis sufrida en las Antillas. Es suficiente recordar aquí que los propósitos egoístas por parte de los colonos de beneficiarse con mentalidad feudal de los servicios personales de los indios se resistió mucho a desaparecer, pues se encuentra muchos años después, y chocó con lo que ordenaban las leyes, pero sobre todo con la acción muy decidida de los misioneros, que vieron en la explotación inhumana la ruina y la negación del objetivo de atraer a la fe que se pregonaba por textos y autoridades. Así se generó una tensión que atraviesa toda la historia de la América española, que conoce momentos de paz y de enfrentamiento y verdadera lucha, pero que siempre dejó su rastro e influyó en las mismas decisiones de gobierno.

La verdadera historia de Hispanoamérica desde fines del siglo XVI y a lo largo de las dos centurias siguientes guarda sus secretos más profundos en el capítulo que corresponde a las transformaciones que experimentaron los comportamientos humanos de las distintas clases sociales, o las motivaciones de los distintos grupos étnicos que formaron una sociedad sumamente compleja, mientras lo único que permanecía inalterable eran los objetivos inspiradores de la política ultramarina con respecto a los naturales, aplicados, eso sí, con desigual fortuna: velar por el buen tratamiento, procurar su conservación y adoctrinamiento y considerarlos como vasallos de la Corona.

Aquellas transformaciones obedecieron a causas muy diversas, todas ellas vinculadas a la dinámica de los fenómenos sociales: el aumento demográfico, sobre todo de la población mestiza, que tendía a desplazar a los indios de sus lugares habituales de residencia, invadiendo, de una u otra manera, los poblados indios en los que estaba prohibida su permanencia; la movilidad misma de éstos, en las que las más de las veces no intervenía su voluntad, pues se veían sacados de los lugares en donde tenían sus labranzas y donde siempre habían estado; la escasez de tierras para españoles o la desnaturalización de las encomiendas, convertidas, de hecho, en el siglo XVIII, en una expresión de la merced real (derecho a percibir de los indios de un pueblo concreto una cierta cantidad en concepto de tributo), puesto que desde hacía tiempo habían ido perdiendo su antigua significación económica y social.

En efecto, a lo largo del tiempo, razones económicas indujeron a la administración, ya desde mediados del siglo XVII, a revisar la situación a la que habían ido a parar encomiendas que, o bien estaban gravadas con cargas fiscales o habían reducido considerablemente el número de indios atribuidos. Se marcó así la tendencia a ir agregando unas a otras hasta integrar una nueva que recogiera a un determinado número de indios, considerado como el mínimo que se estimaba deseable.

Un real decreto del 23 de noviembre de 1718 ordenaba que todas las encomiendas vacantes por muerte de sus titulares sin herederos, o por otras razones (por ejemplo, no haberse presentado a la Real Confirmación), o las que en lo sucesivo fueran vacando, se incorporaran a la Real Hacienda. Detrás de estas medidas no sólo hay una transformación económica, sino también un cambio de actitud, dado que no provocaban grandes reacciones, lo que era prueba de que ya no tenían el

carácter relevante que tuvieron en otro tiempo para los intereses privados y para la situación social.

Por lo que se refiere a los indios, se distinguía entre los dados a una encomienda en la forma originaria de la institución, o los que vivían en pueblos no encomendados. Aparentemente tenían la misma situación, pero la realidad era otra. Cierto que ambos pagaban tributo, unos al encomendero, otros en provecho del Fisco, pero los primeros vivían en unas condiciones mucho peores, pues todavía eran tratados como esclavos y los encomenderos, violando la prohibición de que los indios les prestaran servicios personales, les obligaban a trabajar para ellos en sus labranzas, sometiéndolos incluso a sus mayordomos, esclavos negros que actuaban como capataces y que con frecuencia no tenían en cuenta que las leyes prohibían y perseguían los tratos crueles o desconsiderados.

Las instituciones protectoras podían en ocasiones cortar esos abusos y defender la dignidad y la libertad del indio, amparadas por la ley [37]. Pero esto no era fácil, no sólo por las distancias a que se encontraban las haciendas, sino también porque no era raro que los encomenderos hicieran parte con los propios *curacas* (caciques, en Perú), y éstos eran los primeros en explotar a los desamparados indígenas, siempre inclinados de forma humillante ante esos curacas, a los que, por generaciones, habían estado sometidos [38], prolongando aquella actitud servil que ya vimos censuraba fray Pedro de Gante.

Con todo, el problema probablemente de más alcance en las transformaciones sociales que incidieron sobre la situación humana del indio durante parte del siglo XVII y el XVIII fue el provocado por la propie-

[37] No sólo los corregidores, sino los mismos oidores encargados de las visitas a la tierra, que tenían facultades para informar sobre el trato dado a los indios. *Vid.* Guillermo Céspedes del Castillo, «La visita como institución indiana», en *Anuario de Estudios Americanos*, III, 1946. También Julián Ruiz Rivera, «Las visitas a la tierra en el siglo XVII como fuente de historia social», en el vol. citado [27], pp. 197-214.

Sobre todo esto son extraordinariamente valiosos los estudios realizados por José María Ots Capdequí, en especial su libro *Instituciones de Gobierno del Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII*, Bogotá 1950. Igualmente su trabajo publicado en la *Revista de Indias* (n.º 67, enero-marzo 1957) titulado «El indio en el Nuevo Reino de Granada durante la etapa histórica final de la dominación española».

[38] Ya una real cédula de 17 de diciembre de 1551 quiso cortar las jurisdicciones que se atribuían los caciques. El virrey Toledo decía, aludiendo al sometimiento ciego a ellos por parte del pueblo indio: «Siempre serán lo que fueron sus caciques y curacas, así en virtudes como en vicios».

dad de las tierras y las dificultades surgidas por la aplicación de la política de las reducciones o agregados [39].

En la base de este problema hay que poner la tendencia, que arranca de la segunda mitad del siglo XVI, de mantener una política de separación racial entre indios y españoles. No fue, como puede creerse, una manifestación de racismo, a la manera del fenómeno del *apartheid* conocido en África del Sur. Fue una medida de protección del indio, aconsejada por la experiencia, habida cuenta de la explotación a la que éste era fácilmente sometido por la presión de los intereses económicos en la forma que ya ha quedado expuesto en capítulos anteriores.

Cuando comenzó a hacerse mayor la presencia del negro, la prohibición de que éstos vivieran en los poblados indios fue motivo de las primeras medidas legislativas de separación racial (1541), pero pocos años después esas medidas se referían a los encomenderos y sus familias y mayordomos o capataces.

Aunque las leyes lo prohibían, está documentado que en muchas partes de Hispanoamérica, los encomenderos y sus familias se establecían permanentemente o por temporadas en los pueblos indios, a costa de los propios encomendados.

Esos poblados podían ser libres o encomendados, en general próximos a sus sementeras o parcelas cultivadas, pero además existían los resguardos, extensiones de terreno que eran del común y siempre fueron muy protegidas por la ley, de forma que no sólo en ellas no podían permanecer blancos o mestizos, sino que eran inalienables y tampoco podían ser objeto de arriendo. Los indios fueron muy celosos de mantener estos resguardos, que significaban una propiedad preciosa para ellos, garantía de su seguridad y supervivencia. Que la administración fue muy consciente de ello y vigiló con gran atención el mantenimiento del régimen especial que las protegía es un hecho conocido porque se advierte inmediatamente cuando se analiza la situación rural en las Indias a lo largo de todo el período español, aunque esto no quiere decir que no fuesen codiciadas esas tierras por los otros habitantes de la zona que no pertenecían al sector indígena. En primer lugar, por los propios

[39] Sobre este aspecto de la situación y régimen de la tierra en las Indias es capital la obra de José María Ots Capdequí, *Instituciones sociales de la América española en el período colonial*, Biblioteca de Humanidades, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, t. XX, 1934.

encomenderos y por la población mestiza. Por eso, la historia de los resguardos es la historia de la lucha por preservarlos y conservarlos para los indios. Como su protección era real y los indios tuvieron siempre el privilegio de pleitear gratis, el uso de los recursos legales por parte de ellos fue constante. Los depósitos documentales de los archivos lo prueban abundantemente [40].

En algunas zonas de la América española la Corona hizo grandes esfuerzos para mantener esta política de segregación. El ejemplo que ofrece la región novogranadina es muy elocuente, y eso influyó en la suerte de los resguardos.

La segregación también tuvo influencia en otros aspectos de la vida colonial, como la misma cristianización de la población autóctona. El aislamiento a que forzaba a los indios y la dispersión frecuente de sus poblados creaban dificultades evidentes para dar continuidad a la labor de los misioneros y doctrineros, como ya hemos indicado. La solución se buscó en las congregaciones o reducciones de los poblados, en los que el indio se veía más constreñido a habituarse a una forma de vida conforme con una existencia civilizada. Una política en este sentido se hizo muy intensa en el Nuevo Reino de Granada a partir de 1590, y como esto también facilitó las visitas de tierras de indios por corregidores y oidores, se pudo advertir un descenso considerable en los abusos que se cometían.

A lo largo del siglo XVII se observa una movilidad social que influyó con el carácter de un fenomeno general. Además de una cierta tendencia a aumentar la población blanca, la mestiza y mulata crecieron considerablemente, al tiempo que la indígena caía de manera muy significativa. Como el medio rural estaba compuesto por los grandes latifundistas españoles y las comunidades indias, al descender éstas se generó un aumento de la presión mestiza que se hizo sentir de manera muy perturbadora sobre los poblados indios en los que, en principio, no podían permanecer. Una tendencia similar se aprecia con la pobla-

[40] A la situación en el Nuevo Reino granadino ha prestado mucha atención el investigador Magnus Mörner. *Vid.* su estudio «Las comunidades indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada», en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura.* Bogotá, 1973, vol. I. Igualmente las investigaciones de Ots Capdequí ya citadas [37]. También Thomas Gómez, «La evolución del mundo indígena en Nueva Granada y sus reacciones ante un aspecto del reformismo borbónico», en el vol. *La América española en la época de las Luces*, Ed. de Cultura Hispánica, Madrid, 1988, pp. 251-266.

ción blanca, porque había poca tierra para españoles y los núcleos de población de este sector aumentaban muy lentamente. Las consecuencias se dejaban sentir siempre sobre los poblados indios, y afectaban incluso a las tierras de resguardos, que esa disminución de la población india convertía en inexplotables.

Las orientaciones que procedían de la Corona propendían siempre, en los casos dudosos, a favorecer a los indígenas. Bajo la gobernación del marqués de Cañete, en el Perú, se registró una inclinación en población de origen español para ir a establecerse en el virreinato. El virrey se dirigió al rey sugiriendo una solución que consistía en disponer de las tierras de indios que éstos no precisaran. Más tarde, cuando este virrey hubo de someterse al juicio de residencia, uno de los cargos que se le hicieron fue el de la venta arbitraria de tierras de indios situadas en las cercanías de Lima. El descargo que argumentaba con la existencia de arriendos sobre ellas por parte de los indios, lo que permitía interpretar que no las consideraban necesarias para las comunidades, fue rechazado por el fiscal del Consejo de Indias. No sólo existía para este funcionario real el supuesto previo de la posesión de la tierra por parte de las comunidades indígenas, sino también una razón de mucho mayor alcance: los indios tenían capacidad para tener propiedades y formalizar contratos sobre las propiedades indígenas, dado el estatuto de libertad de que gozaban en tanto que vasallos del rey.

Un intento de sanear y de legalizar situaciones de hecho es el que inspiró la Real Instrucción de 1754. Con arreglo a ella, si bien la tierras de los resguardos tenían que ser respetadas, incluso se aumentó la extensión cuando lo demandaban las exigencias del crecimiento de población por las agregacionmes de pueblos. Se señalaba que no se usaría de rigor con los españoles o gentes de otras castas que ya poseyeran en ellos algunas partes, siempre que constara la ocupación con anterioridad a 1700. Su título podría así llegar a ser reconocido. Es una medida típica de la administración ilustrada, deseosa de clarificar la situación existente y heredada del siglo anterior.

El estudio de Thomas Gómez ha puesto de relieve los trastornos y violencias causados a la población india por las medidas del oidor Andrés Verdugo y Oquendo, conspicuo representante de la fe en las previsiones de la administración, que corresponde a la buscada eficiencia de los Borbones en América. Tomó medidas drásticas después de su famosa visita en 1755 a la región de Tunja, en el corazón de la actual Co-

lombia, donde efectivamente comprobó el decaimiento de la raza indígena y la creciente presión que ejercía el aumento de mestizos y blancos.

Era la consecuencia de un doble proceso: de una parte, de naturaleza biológica, por el crecimiento vegetativo de un sector preciso de la población; de otra, de naturaleza cultural, pues la trasculturación en el siglo XVIII era una realidad adquirida y los indios habían pasado a expresarse en español al tiempo que reducían el uso del quechua, y ya se sabe que los pensamientos se tiñen del color de los idiomas, como decía Rousseau. Las formas culturales hispanizadas penetraron cada vez más y la sociedad adquiría su fisonomía propiamente hispanoamericana. Por eso, mantener el dualismo de manera forzada fue, en muchas ocasiones, desafortunado y a contrapelo de la dinámica social.

Todo esto constituye una suma de factores que hay que tener en cuenta al trazar las líneas dominantes en la estructura social que se iba fijando en la fase final del período español y, por consiguiente también, al considerar los comportamientos de los grupos y sectores sociales de finales del siglo XVIII, cuando nuevas ideas sobre la libertad y la acción política de los pueblos irrumpen en la América española, incorporada desde hacía ya siglos a la evolución de la humanidad.

SEGUNDA PARTE

LA AMÉRICA INDEPENDIENTE

Capítulo VI

UNA NUEVA FILOSOFÍA SOBRE EL HOMBRE Y SU LIBERTAD

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, España había mantenido inalterado el dominio sobre su vasto imperio americano. Cada una con su fisonomía propia, estas dos centurias completan una acción iniciada tiempo atrás, de forma que en los finales del Siglo de las Luces la América española aparecía como una unidad, no sólo geográfica, dada su continuidad, sino también política y cultural. La impronta hispánica estaba fuertemente grabada, por encima de cualquier tensión, en el cuerpo social. Se había dado vida a una entidad colectiva e histórica con personalidad propia, claramente identificable, como se hizo evidente cuando llegó la hora de la dispersión de muchos de sus hombres durante los años de las luchas por la Independencia. Entonces se les ve agruparse y unir sus acciones, sin perjuicio de proceder de ciudades y lugares separados por miles de kilómetros.

Sobre la materia compuesta por elementos humanos y culturales procedentes de los mundos hispánico, indígena y negro, había actuado como un molde la forma suministrada por una organización administrativa, judicial, eclesiástica y militar, desarrollada y perfeccionada a lo largo del paso de los años, según se desprende de lo expuesto en el capítulo precedente. El elemento de la lengua común, factor cultural decisivo, aunque perduren en grupos étnicos precisos las lenguas autóctonas, completa esa unidad esencial del mundo hispanoamericano.

El siglo XVII se ha podido considerar como el de la *pax hispanica*. En aquellas sociedades ultramarinas, el ritmo de la vida colonial descansaba en una sincera unión con la metrópoli, por lo que en él se hacía perceptible en muchos aspectos el propósito de una cierta prolongación del estilo peninsular, que adquiría pronto los tonos y cualidades sensi-

bles —colores, sonidos y hasta olores— de las Indias. En los dos grupos dominantes se advertía, en uno, el orgullo de los criollos por su ascendencia hispánica y, en el otro, la sumisión tranquila y resignada de una población india que mantenía, con ligeros progresos a veces, una aportación diferenciada al conjunto social, dentro del que constituía, en muchas partes, el elemento cuantitativamente más importante. El apego a sus formas de vida tradicionales, sus costumbres, sus formas de vestir, el mismo hecho de vivir separados por las razones ya expuestas, les hacía aparecer en aquellas regiones de fuerte presencia indígena como un pueblo dentro de otro pueblo, grupo humano no plenamente incorporado a la economía de la sociedad, de la que, sin embargo, recibía los elementos necesarios para la vida colectiva, desde los transportes hasta las escuelas, desde la asistencia espiritual hasta los medios de asegurarse la subsistencia fuera del ámbito rural.

En aquel mundo con personalidad propia a que había dado vida la prolongada e ininterrumpida presencia española, afloró una fuerte corriente cultural de la que se señalaron manifestaciones de altísima calidad. En el siglo de la cultura barroca hubo, pues, un barroquismo americano, en el que el esplendor y la originalidad venían de la simbiosis fruto del «mestizaje cultural» desarrollado por la acción continuada, como la del agua que en silencio empapa la tierra, de la fusión étnica y espiritual de componentes humanos muy distintos.

No se ha de ver esto únicamente en lo más llamativo, la arquitectura civil y religiosa, el dorado luminoso de los altares de los templos o las sencillas fachadas, en que la sobriedad se rompe con el adorno de columnas palpitantes de motivos tomados de la naturaleza tropical o de la inspiración prehispánica; o en el florecimiento de las artes plásticas, escultura o pintura, que dieron lugar a la formación de importantes escuelas, desde México y Puebla hasta Bogotá, Quito o Cuzco; o, en fin, en la riqueza de la alfarería o los tejidos. También en lo que era manifestación de un estilo y de un modo de ser que han dejado su huella en la historia de la cultura: el cultivo del ingenio que se manifestaba con toda originalidad en escritores de la talla de sor Juana Inés de la Cruz, de fray Gaspar de Villarroel, de Pedro Antonio de Alarcón o, todavía más, en aquellos que eran frutos excelsos del mestizaje, como el inca Garcilaso o el escritor cuzqueño, crítico y autor dramático Juan de Espinosa Medrano. Todo un mundo del espíritu que se reflejaba en la refinada corte literaria del príncipe de Esquilache, en Lima, o en las preo-

cupaciones académicas de don Francisco Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque, en México.

Naturalmente, hasta allí llegaban algunas de las consecuencias de la rivalidad con España que llenó la política europea de aquel tiempo. Muestra de ello son: la toma de Jamaica por los ingleses con ayuda de bucaneros franceses en 1655 y la constante hostilidad que a partir de entonces sostendrá Inglaterra desde esa isla sobre la costa de los Mosquitos, en el istmo centroamericano, o la acción de fuerza de Francia que le permitió apoderarse en 1664 de Santo Domingo o, todavía seis años más tarde, la terrible destrucción de Panamá por el pirata inglés Morgan.

Pero sería el siglo XVIII el de las inquietudes, externas e internas, de la América española y aquel en el que irrumpen las nuevas ideas procedentes de Europa que anuncian los grandes cambios con que se abriría el siglo siguiente. Por lo pronto, la guerra de Sucesión, provocada por el cambio de dinastía, que tuvo una repercusión importante en el lejano Imperio. El hecho en sí de la situación bélica, como siempre que ésta se producía, lo que fue frecuente en esos cien años, traía en las comunicaciones con la Península un desorden del que se seguían graves trastornos. Este fue el caso entonces, dado el largo aislamiento a que forzó una guerra tan prolongada. Ahora bien, la verdadera importancia que ésta revestía para aquellos dominios de la monarquía, era de otra naturaleza.

> El destino mismo de las Indias —como ha señalado justamente el profesor Luis Navarro García— estaba en juego ya entre las razones del conflicto. La disputa por el trono de España era la disputa por su Imperio, cuyo reparto se había previsto en dos ocasiones antes del fallecimiento de Carlos II [1].

El sentimiento de unidad que existía en toda la América española fue, precisamente, un factor importante para que con rara unanimidad ésta se pronunciara en todas sus partes a favor del sucesor elegido testa-

[1] En su libro *Hispanoamérica en el siglo XVIII*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1975, p. 20. En realidad no fueron dos, sino tres, los intentos de reparto. El primero fue el proyecto contenido en el tratado de Partición firmado el 19 de enero de 1668, siendo todavía muy niño Carlos II, incluso antes de tomar posesión plena del Trono, por sus dos cuñados, Luis XIV y el emperador Leopoldo. Sobre esto, *vid.* el estudio de A. Legrelle, *Primer Tratado de Partición de la Monarquía española, hecho en 1668*, México, 1943.

mentariamente por el último Austria, pues se pensaba que la coalición franco-española a que invitaba era, según se creía, mejor garantía para mantener la integridad de la Monarquía, en especial en América. Y de manera similar, partiendo de la conciencia, ya muy difundida al finalizar el siglo XVII, de una decadencia a la que había que poner remedio, el ansia de reformas fue también otra circunstancia que inclinó a aquella opción a favor de Felipe V. No tanto por una supuesta capacidad reformista, que todavía estaba inédita, sino porque tales reformas podrían alcanzarse mejor contando con la alianza de la Francia de su abuelo, entonces en la plena madurez de su larga experiencia de monarca, y enemigo de Inglaterra, la potencia que amenazaba constantemente las costas y los puertos de las Indias.

El siglo XVIII comenzó, por ello, con un generalizado afán de supervivencia y de reforma, que basta por sí solo para marcar una inflexión dentro de la deseada línea de continuidad histórica en la vida de los reinos americanos. Pero el fin de la guerra de Sucesión trajo consigo, por los rumbos que inmediatamente tomó la política española bajo la influencia de la reina Isabel Farnesio, una separación entre los problemas europeos, como esencialmente dinásticos, y los indianos, como esencialmente nacionales. Factor no desdeñable, al hacer el balance de la serie de los que, a lo largo del siglo, se van acumulando para crear un sentimiento de diferenciación y distancia respecto de la Península, lo que es algo nuevo y sería de enorme peso en el problema que aquí nos ocupa.

También habían de influir mucho, en este germinar de actitudes e intereses no coincidentes con los españoles, las consecuencias que acompañaron a las reformas en el orden económico y comercial o en la estructura y régimen administrativos. Una gran novedad fue que se impusiera, por la fuerza de las circunstancias, la ruptura del monopolio tradicional del comercio con las Indias, debido a las facilidades que Francia encontró para comerciar con los puertos americanos de ambos océanos, e incluso para intervenir activamente en el contrabando. Esto, además de las facilidades que Inglaterra se supo otorgar por el tratado de Utrecht: el «derecho de asiento» y el «navío de permiso» [2].

[2] Los tratados que pusieron fin a la guerra de Sucesión española tuvieron otras consecuencias para la América española. Por el tratado del 13 de agosto de 1713, Inglaterra se apropió de Carolina del Norte. Por el tratado con Portugal de 6 de febrero de 1715 se de-

Reformismo económico no quería decir, en principio, abandono de los criterios mercantilistas que inspiraban la tradicional explotación exclusivista de los reinos americanos. Por eso se ha podido hablar de un «mercantilismo ilustrado» para referirse sobre todo al período final del siglo, cuando las medidas económicas estuvieron más avanzadas [3], pero los ministros borbónicos se orientaron siempre a obtener un mayor rendimiento de aquellas riquezas y a romper las trabas que habían impedido el desarrollo de los diversos ramos de la economía. También lo querían los españoles americanos, los criollos, que habían cimentado su prosperidad en el comercio, pero de otro modo y además recelaban de cuanto pudiera suponer robustecer el centralismo y la vigilancia de las autoridades peninsulares.

Con todo, ese afán de reformismo, que se inició ya bajo Felipe V, fue progresando hasta alcanzar su mayor desarrollo con medidas de más alcance bajo Carlos III, como el Reglamento de Comercio Libre de 12 de octubre de 1778, que todavía se amplió en 1789 para extender a Nueva España y Venezuela el régimen que se había establecido para los puertos de las otras partes de las Indias.

Las reformas administrativas que acompañaron a la instalación de los nuevos equipos ministeriales, desde Patiño, Campillo y Ensenada, hasta don José de Gálvez, influyeron también en la transformación de la sociedad y crearon resentimiento en los criollos, que vieron, al tiempo que aumentaba el número de funcionarios españoles, disminuir los puestos que ellos podrían ocupar y, sobre todo, su influencia política en la medida en que esas reformas afectaron a las competencias de los cabildos, la institución que tradicionalmente había sido su instrumento de poder y en la que siempre conservaron su fuerza.

Todo esto y otras cosas más que pueden añadirse [4], fueron, en ver-

volvió al vecino país la colonia de Sacramento, con lo que este litigio entró en una fase que se prolongaría hasta el tratado de Límites de 1750. Inglaterra no se limitó a las estipulaciones del tratado de Paz de Utrecht, y por otros tratados complementarios amplió sus ventajas a costa de España. Por el de 1715 los colonos ingleses podían ir a cargar la sal a la isla Tortuga, afirmando así su penetración en las Antillas; y por el de 1716 se amplió la licencia del «navío de permiso» hasta 650 toneladas (desde las 500 originarias) para compensar el retraso sufrido en el envío de flotas.

[3] *Vid.* M. Núñez Díaz, *El Real Consulado de Caracas (1793-1810)*, Caracas, 1971.

[4] Sobre este tema *vid.* mi trabajo «Las Indias y el cambio económico en la España del siglo XVIII: Administración y comercio», en el vol. *La América española en la Época de las Luces. Tradición-Innovación-Representaciones.* Coloquio franco-español, Mayson des Pays Ibériques, Burdeos, 18-20 septiembre 1986. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1986; pp. 17-36.

dad, factores que facilitaron el cambio que preparó los ánimos para que se abriera camino en el seno de la sociedad criolla una mutación considerable en las actitudes. Pero hubo otro cambio que por su propia naturaleza trabajaba en regiones más profundas y que, por lo mismo, debía operar más lentamente, si bien su capacidad transmutadora sería más definitiva. Nos referimos a un cambio en la concepción del mundo y de la vida, a otra visión del hombre y de la sociedad, a una idea nueva de la libertad. Fenómeno general de la época que identificamos con la denominación de «Siglo de las Luces», y que se fue preparando en el curso de aquellos años en que Paul Hazard vio la crisis de la conciencia europea [5]. Aquí nos interesa eso en sus efectos sobre la América española. Él es el que suministró la base doctrinal para la mudanza de las actitudes a que antes nos referíamos.

Cuanto hemos visto en la Primera Parte, descansaba en un mundo de ideas que pertenece, en cuanto a su origen remoto, al pensamiento de los siglos medios. El hecho americano se desarrolló, durante buena parte del siglo XVI, bajo la vigencia de categorías y representaciones que son todavía las de un tiempo anterior y que se van modificando, poco a poco, para adoptar el *ethos* que corresponde ya al mundo renacentista que inicia la Edad Moderna. Tenía que vivirse en él, por tanto, la gran transición de aquel momento histórico, cuando cede la tensión entre universalismo y localismo en que los hombres habían vivido durante largo tiempo, para dejar paso a una nueva concepción del mundo y de la vida política, asentada, en cuanto al orden externo, en la existencia de un pluriverso de centros de poder político que se reconocen igualmente soberanos, y en cuanto al interno, en una forma distinta de verse el hombre a sí mismo y de considerar su libertad y sus relaciones con y frente al poder público.

Precisamente el hecho americano fue muy importante para que esa evolución pudiera ser una realidad. Incluso puede decirse que fue decisivo en lo que toca a la maduración de una forma distinta de valorar la libertad.

Todo el largo proceso que hemos descrito en las fases esenciales de su evolución (cap. IV), no fue sino la lucha esforzada que se mantuvo para liberar al hombre, en la persona de los indios, del sometimiento a

[5] P. Hazard, *La crisis de la Conciencia Europea (1680-1715)*, 2.ª ed., Ed. Pegaso, Madrid, 1952.

una concepción falsa sobre la supuesta servidumbre natural que condenaba a unos seres humanos a vivir una existencia amasada con el sufrimiento del olvido de su propia condición, en beneficio de otros tan hombres como ellos mismos. Algo que constituía un formidable obstáculo para que se hiciera luz en los espíritus y, por tanto, comprensible, primero, la igualdad natural y moral de todos ellos, y segundo, la dignidad que reclama su condicion esencial de seres racionales y libres, por encima de cualquier otra consideración, llamados a un destino superior.

No fueron los indios de América los primeros, ni han sido los últimos, en sufrir las consecuencias dolorosas que acarrea tan terrible error. Muchos otros y durante siglos han vivido esa dura experiencia, como puede advertirse al inclinarnos para contemplar el curso solemne de la historia desde las antiguas civilizaciones. Incluso ellos mismos habían conocido ya ese cruel destino mientras fueron protagonistas de otras civilizaciones en el misterio del aislamiento sobrecogedor que reservó aquella parte de la Tierra que ellos habitaban, y que les hizo permanecer ignorantes de la existencia de otros semejantes.

Pero importa mucho no olvidar que el sufrimiento de aquella humanidad cobró dimensión histórica, sólo cuando pudo ser contemplado por otros hombres que sí sabían de las razones profundas en que se funda la excelsitud de la criatura humana, y se rebelaron contra un estado de cosas que su conciencia no podía tolerar. Se levantaron contra él y lucharon dispuestos a ponerle remedio. Así hicieron posible lo hasta entonces imposible de imaginar: que pudiera contemplarse como realizable la posibilidad de que un día se clausurase un larguísimo capítulo de la historia del género humano para iniciarse otro en que, por lo menos, aquellas ideas ya no pudieran darse con la pretensión de ser exigencias de la naturaleza de las cosas.

Tal es el profundo significado, la consecuencia más importante, producida por el Descubrimiento de América. El gran regalo que el Nuevo Mundo hizo al Viejo, y que aunque sólo fuera por eso ya pudo ser llamado *Nuevo.*

Esto es lo que llena de contenido moral a la colonización española, y hace de ella un fenómeno singular entre las otras manifestaciones históricas del grandioso fenómeno de la propagación de los pueblos.

Recuperada para los indios la dignidad del hombre, y defendida con tesón por la política oficial representada en la Corona, y desde luego por todos los que la sirvieron, comenzando por los miembros de

las órdenes religiosas que fueron esenciales en la obra de civilización realizada, la conquista de su libertad tenía un límite que no podía ser superado entonces porque los hombres, por excelsos que sean los ideales que les muevan, son hijos de su tiempo y están condicionados por las circunstancias del mundo en que viven. Esta limitación no les deja percibir lo que desde la perspectiva que corresponde a tiempos posteriores parece obvio. El mismo Las Casas, que tanto insistía en que todos los males de los indios se arreglarían dándoles la libertad y que se refería a la legitimidad del poder que ejercían en sus tierras invocando el derecho natural, lo que, por lo demás, era doctrina general entre los teólogos de la Escuela salmantina, estaba lejos de concebir esa libertad como un bien en sí, algo que funda y desarrolla el orden de la vida social. Para él, como para los españoles de su tiempo, la vida de un hombre libre era la que se expresaba reconociéndose vasallo de la Corona. Con ello significaban que se reconocían libres dentro del ámbito normativo de un universo jurídico y moral que emanaba del asentimiento de todo el reino y era sostenido por el rey. Un marco jurídico formado por un derecho público igual para todos, pero dentro del cual la libertad no significaba, sin más, la facultad de obrar como exigencia de la mera condición de ser hombre. Ir más allá en la concepción de la libertad humana era algo reservado a otros tiempos, y eso llegaría a América cuando se hubieran madurado en la sociedad universal las ideas y las modificaciones sociales que darían cauce a tal posibilidad.

Ahora bien, obsérvese que lo que ha sido objeto principal de nuestra consideración en los capítulos de la primera parte versa sobre la población originaria de América: su aparición, las reacciones que provoca y los enigmas con que aparece envuelta ante la mirada inquisitiva de los europeos; la conducta de éstos y la política de los reyes, de los que los navegantes eran meros enviados; después, la intervención de los misioneros, responsables de la alta tarea de la cristianización de los pobladores de las tierras halladas al otro lado del mar; la acción, en fin, para llevar a cabo su incorporación a la fe y a la cultura. El magno proceso, por tanto, de su acceso a la corriente de la historia.

He aquí que cuando llega el momento, porque así lo exige el desarrollo de los hechos, de hablar de una nueva filosofía del hombre y de su libertad, de la aparición de nuevas concepciones sobre la sociedad civil y la participación del pueblo en la creación del orden político, sólo posible cuando la libertad interviene como elemento fundador de ese

orden, ya no serán aquellos hombres los que ocupen el lugar preferente de la escena. Los hombres que componían la población aborigen de aquel continente quedan de momento fuera de nuestra consideración.

Aquellos a los que necesariamente tiene que referirse nuestra reflexión son ahora los descendientes de los europeos que, en el norte y en el sur, pasaron un día a aquel hemisferio y allí crearon nuevas sociedades. Con el tiempo estas sociedades evolucionaron, adquirieron peso histórico y en virtud de él gravitaron de forma decisiva en el curso de los acontecimientos y en el alumbramiento de nuevas realidades políticas. Ellas fueron las que dieron su fisonomía a los nuevos tiempos, en los que se caminaría de forma cada vez más ostensible y acelerada hacia la interdependencia de todos los pueblos de la Tierra.

No podía América, una vez incorporada al curso de la Historia Universal, sustraerse a las grandes corrientes del pensamiento que ella misma había contribuido a alumbrar y que marcan la evolución del mundo. Por eso las nuevas concepciones del hombre y los ideales que se construyen sobre su libertad y sus derechos también habrían de incidir en ella. El marco temporal en que eso ocurrió fue el siglo XVIII. Este siglo utilizó, para dar vida a lo que constituye su aportación a la historia humana, materiales que se nos aparecen compuestos en mayor proporción de reacción que de continuidad, pero no por eso dejamos de identificar las ideas que les sirvieron de apoyo y que fueron elaboradas en el tiempo precedente. Ellas albergaron en su seno lo que luego apareció como nuevo.

Durante el largo período hispánico, los españoles enfrentaron ciertamente su concepción del mundo, nutrida de elementos greco-latinos fecundados por el cristianismo, sobre todo en la primera fase de su presencia en aquellos escenarios, con otras concepciones del mundo y de la vida, las que correspondían a los varios pueblos habitantes de lo hasta entonces ignorado. Concepciones que venían de unas cosmogonías antiguas y de difícil origen, que inspiraban el mundo mental y religioso de sociedades arcaicas, en grado desigual de evolución, pero todas ellas supeditadas todavía a lo que Mircea Eliade ha llamado la dependencia de los arquetipos. El desnivel era de tal grado que no pudo haber tensión dialéctica entre esas dos concepciones enfrentadas. Algunos españoles que hoy reconocemos como espíritus superiores se inclinaron hacia ellas con curiosidad y afán de estudio. Trataron de comprenderlas y describirlas, y así fundaron nuevos saberes.

La tensión dialéctica que conoció —¡y con qué intensidad!— la América española fue la que se produjo entre una concepción cristiana del hombre y otra que era consecuencia de la evolución de ideas y circunstancias históricas conocidas en los siglos anteriores por el mundo europeo. Su antagonismo llenó dramáticamente todo el siglo XVI y su causa eficiente no fue otra que la realidad del hombre americano, inspirador, por la mera exhibición de su circunstancia existencial, del impulso capaz de rescatar su dignidad de ser racional y libre. En aquella era de los descubrimientos, cuando se iba completando el globo e incorporando nuevas realidades a la geografía humana conocida, se descubrió también la contradicción interna en que los hombres del occidente cristiano vivían cuando entraban en contacto con sus semejantes de otras civilizaciones, con pueblos de otros centros culturales. Algo que les había impedido verlos, por encima de las diferencias externas, como criaturas iguales a él en su miseria y en su grandeza. América hizo posible que se diera un paso fundamental en esa dirección, que es la que señala el camino, lento y trabajoso, que el hombre ha de recorrer para avanzar en la realización de su dignidad, dentro de las posibilidades que cada época permite.

Seguirlo costó esfuerzos constantes, porque ese es el tributo que paga la condición humana. Pero, con todas las deficiencias que ya conocemos, gracias a ese esfuerzo se mantuvo allí una concepción cristiana del hombre y de la existencia durante los dos siglos que prolongaron el dominio español. Y de ese depósito acumulado procedió cuanto de forma esencial informó la vida personal y colectiva que compone la realidad histórica que identificamos como Hispanoamérica.

A fines del siglo XVIII, no obstante, se había alcanzado un momento en la evolución de las ideas, a lo largo de una lenta e inapreciable transformación, que anunciaba un divorcio entre aquella concepción y una filosofía nueva, en la que los valores precedentes se verían negados o combatidos unas veces u, otras, entendidos de forma diferente según las nuevas realidades históricas y, por ello, dotados de un nuevo sentido. En la medida en que no perdían su esencia originaria eran enriquecidos, adquirían un contenido que hablaba de otro tiempo, de una forma distinta de ver las cosas. Pero cuando cortaron su dependencia con el orden moral y se hicieron autónomos, prescindiendo de realidades superiores que no pertenecen al orden natural pero de la que recibían su esencia, quedaron como vacíos, y abrieron camino a desviaciones que,

andando el tiempo, acarrearían un retroceso en el progreso espiritual de los hombres. Lo que tardaría todavía en percibirse.

De momento, se estaba en presencia de una nueva etapa de la Historia y de la evolución del pensar humano. Con ella llegaba la posibilidad de entender el ejercicio de su libertad de una forma hasta entonces inédita.

Los que dan vida a las nuevas ideas y son protagonistas de los hechos en que éstas se manifiestan son hombres europeos o descendientes de los europeos que vinieron a América y aquí crearon nuevas sociedades. La libertad de que se habla y las luchas que emprenden para conseguirla, los derechos del hombre que con otra formulación se proclaman y por eso aparecen como novedad, miran sobre todo a ellos. El sentido universalista que se esconde tras sus enunciados pertenece al dominio de los principios, pero no se les ocurre pensar en su aplicación real a los hombres que ven como distintos de ellos. No tardará, sin embargo, en sonar la hora en que éstos reclamen su lugar en la realidad, y entonces se contemplará a todos los hombres sin distinción de origen y condición. Como se hizo por los que defendieron a los indios en el siglo XVI. Y entrarán de nuevo en la escena, con todos sus semejantes, aquellos habitantes originarios de América que requirieron la atención constante de la política imperial española durante el largo tiempo en que ella se ejerció.

La experiencia de la Independencia de las Trece Colonias

> Cuando en el curso de los acontecimientos humanos se hace necesario que un pueblo rompa los lazos políticos que lo han unido a otro, para ocupar entre las naciones de la tierra el puesto de independencia e igualdad a que le dan derecho las leyes de la naturaleza y el Dios de esa naturaleza, el respeto decoroso al juicio de la humanidad exige que declare las causas que lo han llevado a la separación.
>
> Sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres nacen iguales; que a todos les confiere su Creador ciertos derechos inalienables entre los cuales están la vida, la libertad y la busca de la felicidad; que para garantizar esos derechos, los hombres instituyen gobiernos que derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados; que siempre que una forma de gobierno tiende a destruir esos fines, el pueblo tiene derecho a reformarla o abolirla, a instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios y a organizar sus poderes en aquella forma que a su juicio garantice mejor su seguridad y su felicidad.

Estos dos párrafos con que se inicia la Declaración de la Independencia proclamada el 4 de julio de 1776 por el Congreso Constitucional de las Trece Colonias de la Corona inglesa en la América del Norte, y redactada por Jefferson, no sólo explican de manera clara las razones por las que se rompieron unos lazos de dependencia política y dieron ocasión a la fundación de los Estados Unidos de América, sino que formulan el credo que sintetiza la nueva filosofía del hombre y de la sociedad política.

Queda clausurado el fundamento teórico del absolutismo y cuanto pueda ser referencia al origen divino de los reyes. La legitimidad de las instituciones políticas responde a las exigencias de la razón y del orden natural. Es esa razón, con independencia de un credo determinado, la que señala a los hombres las ideas básicas de moralidad y justicia que permiten el mantenimiento del orden social. Verdades que se consideran como leyes de la naturaleza, como expresión de un *logos* que la razón descubre en cuanto evidentes por sí mismas, y de las que se desprenden los derechos naturales e inalienables de los individuos.

Este conjunto de principios expresa la disposición con que el hombre se sitúa ante el poder político y sus titulares, y nos habla de la razón del sometimiento a un orden, de la singularidad con que se concibe al individuo dentro de él y frente a él. Por lo demás, se trata de una filosofía política que tiene un origen preciso: John Locke. Abarcando con su mirada la totalidad de las transformaciones que conducen a esa nueva concepción del orden social y político, ha escrito Günther Holstein [6]:

> Desde las reclamaciones de los *levellers,* pidiendo la limitación del poder legislativo del Parlamento, hasta los pactos coloniales de los tiempos de la formación de los nuevos Estados norteamericanos, toda una multitud de exigencias políticas concretas encuentran en estos pensamientos su peculiar *pathos.* Ni en los primeros tiempos en que lindan a menudo con la voluntad anárquica de destrucción del Estado ni tampoco en su más importante consecuencia histórica, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en la Revolución Francesa conducen a la exaltación total de la permanente soberanía del individuo sobre la asociación estatal, pues siempre la idea de la ley sirve para asegurar el ser de la asociación estatal. Todas estas ideas son recogidas en la propia Inglaterra por Juan Locke y, mediante una nueva formulación mitigada y aburgue-

[6] *Vid.* su *Historia de la filosofía política,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1.ª ed. 1953, pp. 256 y 257.

sada, se convierten en elemento constitutivo de la actitud política fundamental del Estado que va a reordenarse. Junto al duro realismo y radical pesimismo de Hobbes reaparecen aquí dulces y agradables imágenes del estado de naturaleza de los hombres. Este es un estado de completa libertad e igualdad que, por tanto, incluye la plena libertad del hombre para disponer de su persona y propiedad.

La filosofía del Iluminismo, en verdad, tomó de él los fundamentos últimos sobre el hombre y la sociedad y desde ellos construyó lo que sería la ideología de los nuevos tiempos. Por eso Paul Hazard se preguntaba sin exageración «si ha habido nunca un manejador de ideas que haya moldeado su siglo de un modo más manifiesto que éste».

Bajo este influjo, todo quedó sometido al imperio de la razón. El gran progreso en el conocimiento de la naturaleza, que experimentó un desarrollo verdaderamente notable en el siglo XVII, contribuyó poderosamente a fortalecer esta confianza en las posibilidades de la mente humana y a despreciar la inclinación de los siglos pasados a descansar en la evidencia del inmediato influjo divino. Lo mismo que había actuado con tanto éxito la razón en el descubrimiento de las leyes de la naturaleza, también podía hacerlo en otros órdenes del conocimiento [7].

Cualesquiera que sean sus diferencias, hay una misma actitud intelectual en un Bacon o en un Hobbes. El primero tratará de aislar la ciencia de toda explicación relacionada con Dios o con los principios metafísicos; el segundo hará lo propio para dar fundamento y explicación al orden social y político. Hasta la religión, separada de todo contacto con la revelación, se convertirá en un orden moral autónomo, fundado en la razón, que conducirá en alguna de su derivaciones a la negación de los fundamentos mismos de la fe cristiana. Esa es la atmósfera que hizo que el deísmo fuese, en Inglaterra y en Francia, la corriente dominante en las especulaciones en materia de religión.

Lo que esta realidad entraña en el dominio del espíritu no se hará evidente, ni sus consecuencias serán perceptibles, por el momento. Llevará tiempo medir lo que todo esto significa. Pero la aplicación de esa filosofía a las realidades de la vida social y política fue inmediata, con la

[7] Hay que recordar los primeros pasos de la física experimental en la Academia del Cimento, de Florencia, antes de la mitad del siglo XVII; o la fundación del observatorio astronómico de París (1647) y las primeras mediciones de los meridianos y de la aguja imantada. Tres años antes se crea en Londres la sociedad científica, todo lo cual son síntomas del avance imparable de las ciencias experimentales y de los cálculos matemáticos.

particularidad de que se hizo, en esta su primera manifestación, sin romper con principios que habían sustentado las concepciones del pasado: la convicción de un Dios providente, principio y origen del poder político, cuya protección también ahora se invoca sobre la sociedad. Esto es muy claro en los textos que fundamentan la nueva entidad política a la que se da vida en Filadelfia en 1776: los Estados Unidos de América. Los hombres allí reunidos en el Congreso General se ponen en la presencia de Dios, Señor de esa naturaleza cuyas leyes creen cumplir al romper con un poder que consideran tiránico, y Él, quien otorga a todos los hombres esos derechos inalienables que invocan. Todo lo cual hacen, como dice la frase final de la Declaración, confiando en «la protección de la Divina Providencia».

Clara demostración de que en aquel momento inicial de la proyección política de la nueva filosofía están vigentes componentes heredados del sistema de ideas y creencias de la tradición cristiana, con la que se quiere establecer una conciliación, hasta llegar a ponerla como fundamento del orden que se crea en sustitución del que se rechaza.

El mismo tenor que encontramos en la Constitución de los Estados Unidos es el que puede verse en los textos fundamentales de los Estados federados. O el que identificamos en el discurso de Jorge Washington ante el Congreso el 30 de abril de 1789: «Sería extraordinariamente inadecuado —dijo en aquella ocasión solemne— que olvidara dirigir en este primer acto oficial mis cálidas súplicas al Ser omnipotente que rige el Universo...»

Conviene tener presente que todo esto ocurría en los mismos días en que los hijos de la Ilustración y actores de la Revolución Francesa, atacaban a la religión y borraban a Dios de sus proyectos políticos. En la Independencia de los Estados Unidos se afirma la existencia de un orden objetivo ético-religioso, dentro del cual adquieren su sentido los derechos inalienables de la persona y el ejercicio de su libertad, que se considera expresión de ese mismo orden.

Metiendo en un alambique la letra y el espíritu de sus textos básicos, nos encontraríamos que, en diversa proporción, se combinan elementos de factura claramente cristiana, como el iusnaturalismo, con el empirismo racionalista de Locke, y materiales que proceden de la cantera de la tradición inglesa asentada en el sometimiento a la ley y no a los hombres (*government of Law and not of Man*), siempre dominados por la convicción de la existencia de un orden objetivo, dentro del cual ad-

quiere su significado la libertad del hombre, exigencia necesaria para fundar y mantener un orden político. Y ahí es donde está, precisamente, un principio nuevo que supuso dotar al concepto «libertad del hombre» de otra dimensión.

Teniendo esto presente aparece con toda evidencia que si la creación de los Estados Unidos fue un hecho fundamental en el desarrollo de las relaciones internacionales en las que los protagonistas son los Estados soberanos, su importancia fue capital en el orden de la filosofía política.

Las influencias ideológicas: Thomas Paine y la Revolución Francesa

Para la presencia en la América española de la filosofía de los nuevos tiempos, los resultados a que había conducido en las antiguas colonias británicas tenían que ser aleccionadores. Lo conseguido con la revolución de los colonos del norte era la independencia de su metrópoli, y esto tenía que ser determinante. Era exactamente lo que se buscaba por los que se sentían ganados por ideas que hablaban de libertad y de romper los lazos políticos con la Monarquía, cuya sujeción había llegado a considerarse incompatible con la felicidad y el desarrollo de los pueblos.

El ideario que se contenía en la Declaración que había redactado Jefferson recogía con sencillez el puñado de ideas que expresaban sus aspiraciones: la afirmación de que todos los hombres son iguales, la existencia en todos ellos de unos derechos inalienables, cuya garantía es la primera obligación de los gobiernos, y que el poder de éstos emana del consentimiento de los gobernados.

> Golpeaba a las puertas de todas las aspiraciones dormidas de los criollos —como ha escrito el historiador chileno F. A. Encina [8]—, sin alarmar sus creencias religiosas ni su concepto de la propiedad y de la organización social.

El movimiento político existente en las colonias inglesas a comienzos del último tercio del siglo no era desconocido en muchos puntos de

[8] *Vid.* su trabajo sobre «Génesis de la Independencia», en *Revista Chilena de Geografía e Historia*, n.º 97, Santiago de Chile, 1840.

la América española y encontraba eco en los grupos criollos que mantenían una actitud crítica con respecto a la Monarquía y lo que ésta representaba, cuando no de rebeldía contra determinadas medidas. Recuérdese, por ejemplo, lo que fue, al mediar esa centuria, el levantamiento en 1749 contra la Compañía Guipuzcoana y que determinó una dura sentencia dictada contra don Juan Francisco de León, destacada figura de la sociedad caraqueña [9].

Precisamente Caracas, por razón de su situación geográfica y las intensas relaciones comerciales que se mantenían desde la Capitanía General con las islas de las próximas Antillas, era un punto de enlace entre el norte y el sur del continente. Las noticias de lo que sucedía en las Trece Colonias llegaban desde Puerto España o Curaçao a La Guaira, eran conocidas en Caracas y desde allí saltaban a Santa Fe, Lima o Buenos Aires. Por eso, es explicable que los primeros papeles que demuestran la existencia de una naciente opinión en la América española interesada por la agitación que se movía en Filadelfia llegaran a Caracas con rapidez.

Poco antes de su muerte, en 1973, el historiador venezolano don Mauro Páez Pumar localizó el manuscrito de la versión castellana de las «Proclamas del Congreso General de las Colonias Inglesas en la América del Norte, Carolina del Sur y Georgia», fechadas, respectivamente, el 5 de septiembre de 1774 y 8 de julio de 1775, y que tenía en su poder don José Ignacio Moreno, rector de la Universidad Central de Venezuela entre 1787 y 1789 [10].

[9] La Compañía Guipuzcoana había establecido una interesante relación comercial entre España y la Capitanía General de Venezuela, con el favor real, sobre la base de traer el cacao a la Península. Encontró la enemistad de poderosos sectores criollos que entendían que era un monopolio que lesionaba sus lucrativos negocios con otros países y su hostilidad condujo a la protesta violenta en que intervino De León. La sentencia que recayó contra él ordenaba que su casa fuera derruida y el solar sembrado de sal «para perpetua memoria de su infamia». Sobre la Compañía Guipuzcoana existe un libro clásico: *Los navíos de la Ilustración*, de Ramón de Basterra, reeditado por ediciones Cultura Hispánica, Madrid, en 1970.

[10] Dio a conocer este hallazgo don Pedro Grases, en un artículo publicado en *El Nacional* de Caracas el 11 de julio de 1976, recogido después en el vol. 3 («Preindependencia y Emancipación. Protagonistas y Testimonios») de sus *Obras Completas*, Ed. Seix Barral, Caracas-Barcelona-México, 1981, pp. 269-273.

Como antecedente ideológico del temprano texto político de Carolina hay que recordar que en 1663 Locke había preparado, a instancias de lord Shaftesbury y otros nobles que constituyeron esa colonia un proyecto de texto político (la «Constitución Fundamental para el Gobierno de Carolina») sobre una base contractual entre todos ellos, dominada por el espíritu

Este ciudadano venezolano había participado en la conspiración de Gual y España, y esto es suficiente para comprender que los círculos criollos en que fermentaban esas actividades contra el régimen establecido encontraran en el material procedente de los colonos del norte inspiración para sus actividades.

En su origen, esa conspiración había tenido como motivación el ejemplo revolucionario francés. El golpe preparado en España y que debía realizarse el 3 de febrero de 1796, día de San Blas, tenía por objeto transformar la monarquía en república, a la manera de lo realizado en el vecino país. Esa conspiración, llamada por eso de San Blas, fue abortada por la detención de todos los implicados el día anterior, salvo uno, que huyó a Francia. Condenados a la pena capital, ésta les fue conmutada por la de presidio perpetuo, que debían cumplir en varias prisiones «en lugares malsanos de América» (Puerto Cabello, Portobelo, Panamá).

El que era cabeza de la conspiración, Juan Bautista Mariano Picornell, mallorquín, maestro de profesión, llegó a La Guaira el 3 de julio de 1796. A esa prisión llegaron también, entre febrero y mayo del año siguiente, los demás condenados en espera de ser enviados a los distintos presidios de sus respectivos destinos.

Todos ellos eran gentes de profesión liberal (profesores, abogados, médicos), adeptos al ideario francés de la Enciclopedia y de Rousseau. No les fue difícil establecer contacto con el exterior y así se preparó una nueva conspiración, al parecer planeada por Picornell, que debía estallar en Caracas. A ella se adhirieron varios caraqueños, pero especialmente dos bien conocidos: Manuel Gual, capitán retirado de milicias, y José María España, Justicia Mayor de Macuto.

Salvador de Madariaga considera que

> esta conspiración es el primer intento verdaderamente radical e igualitario con que nos encontramos en Hispano-América: y existen fuertes razones para pensar que al menos en parte se debió esta novedad a la influencia de los españoles republicanos que habían traído al continente las ideas revolucionarias y democráticas de Francia por vía de la francmasonería española [11].

de tolerancia y unidad, todavía muy lejos de los criterios de libertad que inspirarán a los hombres de Filadelfia.

[11] En su *Cuadro histórico de las Indias*, Buenos Aires, 1945, p. 843. Ciertamente, Picornell era masón.

Picornell y los demás consiguieron fugarse el 4 de junio (excepto José Lax, que acababa de ser trasladado a Puerto Cabello), y acabaron refugiándose en Curaçao y en Trinidad. Pero la conspiración fue denunciada al capitán general de Venezuela, don Pedro Carbonell, y se detuvo a muchos de los implicados. Gual consiguió pasar a las Antillas. También José María España, pero cometió la temeridad de volver a La Guaira y allí acabaría siendo aprehendido. Juzgado y condenado a muerte, fue ejecutado en Caracas el 8 de mayo de 1799 [12].

Para esas fechas, Francisco de Miranda había logrado salir de la Francia revolucionaria —justo el año anterior— y en 1799 estaba en Londres esperando impaciente para embarcarse con destino a Trinidad. No había podido participar en la conspiración caraqueña, por supuesto, pero si hubiera llegado a realizar su proyecto de embarcarse —lo que no fue posible porque el gobierno inglés le negó a última hora el pasaporte— indudablemente se habría puesto en contacto con Gual, quien ya estaba para entonces en esa isla.

Es muy interesante el hecho de que el 31 de diciembre escribiera a Gual una carta en la que le decía:

> Amigo mío, la verdadera gloria de todos los americanos consiste en la consecución de la empresa de la libertad. Dos grandes ejemplos tenemos delante de los ojos: la revolución americana y la francesa. Imitemos discretamente la primera; evitemos con sumo cuidado la segunda.

El año anterior, el 8 de diciembre, escribía a su agente en Trinidad, Pedro José Caro, sobre la presencia de franceses en Cumaná, y exclamaba: «¡Dios nos libre de principios jacobinos, como de la peste!» [13]. Su experiencia directa de la Francia revolucionaria —Miranda fue probablemente la única figura histórica que intervino personalmente en las tres revoluciones que marcan el paso del siglo XVIII al XIX— le había afirmado en la idea de que el ideario revolucionario no era el camino que debía seguir la América española para alcanzar su emancipación de la metrópoli. El acta firmada en París el 22 de diciembre de 1797, a inspiración suya, por tres hispanoamericanos (Manuel José de Salas, José

[12] Sobre la conspiración de Gual y España existe una copiosa bibliografía. Remitimos al estudio de Pedro Grases «La Conspiración de Gual y España y el ideario de la Independencia», incluido en el vol. 3 de sus *Obras Completas* [9], pp. 27-265, en el que puede ser consultada.

[13] Miranda, *Archivo*, XV, p. 408.

del Pozo y él mismo), evidencia que su mirada va a Estados Unidos y a Inglaterra «como medio de formar una balanza que detenga la ambición destructora y devastadora del sistema francés».

En Miranda vemos con toda claridad la diferencia que se establecía entre las dos revoluciones que ejemplificaban la gran transformación ideológica que se operaba al final del siglo y también, naturalmente, en Hispanoamérica.

El ejemplo inmediato de la América inglesa hablaba de independencia política, asociada a la idea de la unión entre libertad y virtudes sociales. Algo que era comprendido y deseado por todos.

La Revolución Francesa significaba, ante todo, la desaparición de los privilegios, la igualdad entre todos los hombres y el final de las tiranías, pero se asociaba al desorden y a la violencia. Esto se advierte en los papeles periódicos del tiempo que se publicaban en diversas ciudades de la América española [14].

La raíz común estaba en la proclamación de unos derechos inalienables que debían ser aceptados como base del nuevo orden social. Y en la exaltación de la libertad, es decir, lo que constituía sustento esencial de las ideas filosóficas del siglo. Las obras del enciclopedismo francés habían preparado, sin duda, las mentes en la clase culta de los colonos ingleses, aunque probablemente menos de lo que la interpretación gala al uso suele afirmar; y el ejemplo suministrado por estos colonos —esto es bastante más seguro que lo anterior— había actuado sobre los franceses.

Por lo que se refiere a los sectores más ilustrados y cultos de Hispanoamérica, las ideas de los pensadores franceses habían nutrido una conciencia revolucionaria, como lo demuestra el trato frecuente con autores de esa nacionalidad que revelan las bibliotecas de muchos de sus más conspicuos representantes: el argentino Manuel Belgrano, que ya durante su estancia en España había pedido, y obtenido, del papa Pío VI licencia para conservar y leer obras heréticas y condenadas; el arzobispo Caballero y Góngora, fundador de la expedición botánica de la Nueva Granada; o Mariano Moreno o los mexicanos Joaquín Fernández de Lizardi y el famoso prócer Miguel Hidalgo, poseedores de bibliotecas que nos son conocidas. El precursor neogranadino Nariño ha-

[14] *Cfr.* N. García Samudio, en su magnífico libro sobre *La Independencia de Hispanoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, pp. 60 y ss.

bía reunido una preciada colección de libros de los autores franceses más en boga, como Montesquieu o Rousseau, y la traducción que él hizo de la Declaración de los Derechos del Hombre, que se tiene por la primera efectuada en aquellos pagos, tuvo como texto original el que aparecía en la *Historia de la asamblea constituyente* escrita por Salart de Montjoie, ejemplar que pertenecía a la biblioteca del virrey Ezpeleta y que le facilitó su guardia Cayetano Ramírez de Arellano.

Don Rafael Altamira ha precisado oportunamente que esa corriente del pensamiento ilustrado que produce sus frutos en América, en buena parte se había originado en España:

> Como es sabido —escribe [15]— parte de los próceres de la Independencia hispanoamericana recibieron en España misma esa educación, creadora de lo que luego se llamó *constitucionalismo* y *liberalismo*.

Filadelfia, la ciudad principal de los Estados Unidos nacientes, fue punto de reunión de muchos hispanoamericanos, en especial venezolanos por razón de proximidad, y allí se dejaron ganar con facilidad e ilusión, por el ejemplo que ante sí tenían.

Entre 1802 y 1810 llegó allí uno de esos venezolanos. Era Manuel García de Sena, de familia procedente de los Valles de Aragua [16]. Se entregó a la tarea de traducir al español varios escritos de Thomas Paine, que en 1911 publicó con el título de *La independencia de Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha*. Se trataba de la reunión en un solo volumen de tres fragmentos de escritos del autor anglo-americano, quien 30 años antes se había establecido en aquella ciudad llevado por Franklin y se había hecho un nombre con la creación del *Pennsylvania Magazine* y de varios opúsculos, del que el más famoso fue *Common Sense*, unas reflexiones sobre el origen del gobierno, con especial referencia a la Constitución inglesa. Era uno de los escritos incluidos en la selección de García de Sena. El volumen se completaba con una serie de extractos de los textos legales fundamentales de la Independencia de los Estados Unidos.

Al año siguiente sacó, también en Filadelfia, una *Historia concisa de*

[15] *Vid.* su *Historia de España y de la civilización española*, s. de Juan Gili, S. A., Barcelona, 1928.

[16] *Cfr.* P. Grases, «Manuel García de Sena y la Independencia de Hispanoamérica», en el vol 3 de sus *Obras Completas* [10], pp. 377-427.

los Estados Unidos, traducción de un libro del escocés John McCulloc que narra, sin mayores pretensiones, la historia de aquella Unión desde los tiempos de su descubrimiento.

Estas publicaciones, pese a su aparente insignificancia, fueron una de las vías por las que influyó la ideología anglosajona de contenido revolucionario. Paine había escrito en 1791-92 su *The Rights of Man* en respuesta a las *Reflections on the Revolution in France* de Edmund Burke, y de este modo se había acuñado la fama de ideólogo de la postura antitradicional en Inglaterra. Por supuesto que el texto de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de la Revolución Francesa era conocido en la América española. Antonio Nariño, como ya hemos dicho, lo había publicado en Bogotá en 1793, en la versión de 1789, inserta en la Constitución francesa de septiembre de 1791 [17], y entre los textos correspondientes a la conspiración de Gual y España se incluía uno titulado «Derechos del Hombre y el Ciudadano, con varias máximas republicanas y un discurso preliminar dirigido a los americanos», en el que se reproducía el texto francés. Pero ahora se trataba de la versión que precede al Acta constitucional de 14 de mayo de 1793 (35 artículos, en lugar de los 17 de la versión anterior) que, como es sabido, era la más radical y violenta por corresponder a los tiempos del Terror [18].

Por ser de mucha mayor altura intelectual, tiene más importancia para nosotros, al objeto de poner de manifiesto la influencia de Filadelfia en la cristalización de determinadas ideas, lo que allí publicó una de las mentes mejor dotadas de la primera fase de la Independencia hispanoamericana. Nos referimos a Juan Germán Roscio (1763-1821), quien vivió una peripecia de la mejor factura romántica: preso como conspirador, fue trasladado a la prisión de Ceuta, de donde escapó para saltar a Nueva Orleans y pasar, al fin, a Filadelfia, y allí se reunió con Lino de Clemente, Pedro Gual y el mexicano Zarate. Durante su exilio en la República del norte, escribió y publicó un libro profundo muy significativo para conocer el concepto de la libertad en algún sector, sin duda el más selecto, de los hombres que intervienen en la formación de los tex-

[17] La Declaración fue prohibida en la América española por el Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias, por edicto de 13 de diciembre de 1789.

[18] Sobre la influencia en la América española de las ideas de la Revolución Francesa y del pensamiento inglés, *cfr.* la obra de Carlos O. Stötzer, *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación (1789-1825)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, II, caps. III y V, respectivamente.

tos políticos de la Emancipación. Su obra se titula *El triunfo de la libertad sobre el despotismo, o la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos y dedicado a desagraviar en esta parte a la religión ofendida con el sistema de la tiranía.* Título que es una muestra de la tendencia discursiva a la que fueron tan inclinados en aquel momento los alegatos políticos, pero que no obsta para que encierre en el texto una de las más elevadas defensas de la libertad, dentro de la filosofía del momento, con claras connotaciones en que se puede identificar la huella del iusnaturalismo suareciano en que todavía había sido formada parte de la generación que intervino en la liquidación del dominio español. Esto no sorprende cuando se sabe que, ya en 1810, el mismo Roscio, en carta dirigida a Andrés Bello, recién llegado a Londres en la misión de los comisionados de la Junta caraqueña presidida por Bolívar, argumentó a favor de la constitución de las juntas patrióticas en una línea de pensamiento basada enteramente en la doctrina suareciana de la traslación de la soberanía.

Aceptación y rechazo de las nuevas ideas en la América española

La tendencia a considerar que esas dos grandes revoluciones de finales del siglo XVIII actúan como causas decisivas para la emancipación de las provincias americanas del Imperio español ha conducido a creer más de una vez que las ideas que representan fueron fácilmente recibidas en el seno de la sociedad criolla. Sin embargo, es necesario desmentir esta falsa creencia.

Por lo que se refiere a la Revolución Francesa, el error no procede de una valoración excesiva de las fuerzas desencadenadas por esta gran conmoción. Fue grande, en efecto, y significó una ruptura con lo que había sido el Antiguo Régimen, no sólo en el orden político, sino en la mentalidad y en las actitudes de toda la sociedad. El error procede del desconocimiento de la naturaleza de la sociedad que se había formado en la gran extensión de la América de habla española, que pese a sus dimensiones y diversidad, había adquirido una fisonomía muy diferenciada, expresión de una personalidad, como antes decíamos, que no era fácil variar por el influjo de una corriente de ideas, aunque ésta estuviese señalada por el signo de los tiempos.

Los primeros hechos sociales de importancia que, como ondas de aquella tempestad, llegaron hasta aquellos reinos, tuvieron como motivación la agitación producida en la población de color, especialmente negra, por las noticias acerca del dogma de la igualdad proclamado en Francia y que corrió como la pólvora. Aparte otros ejemplos, uno de los de mayor importancia por su repercusión en toda la región del virreinato de Nueva Granada fue la sublevación protagonizada por negros y mestizos, en febrero de 1795, en Coro (Venezuela), levantados invocando «la ley de los franceses» y que decían querer establecer también una república, además de otros objetivos menores y de más color local, como la exención de alcabalas. Fue una sublevación que acabó de una manera sangrienta, porque obligó a una represión muy dura.

Ese mismo año se registró en el otro extremo del continente un hecho similar, pero con propósitos no tan amenazadores: un complot tramado por franceses residentes en Buenos Aires y los negros esclavos que tenían con ellos, y que llegaron a poner letreros contra autoridades, propietarios y sus capataces locales, expresando propósitos revolucionarios con el grito de ¡Viva la libertad!

En muchos puntos de la geografía, en particular en las ciudades de alguna importancia, menudearon los pasquines revolucionarios desde 1794. En el virreinato del Río de la Plata, debido a la comunicación que permitían sus dos grandes puertos, Buenos Aires y Montevideo, las noticias de lo que ocurría en Francia llegaron con facilidad y encontraron una expectación que era mezcla de curiosidad y asombro. ¿Había en todo ello una actitud de aceptación de las ideas revolucionarias que inspiraban el gran acontecimiento? Sería demasiado simple contestar afirmativamente.

Era, más bien, una mezcla de contradictorios sentimientos. Las ideas que preconizaban la libertad y el fin de las políticas tiránicas encontraron eco en ciertos sectores, porque el clima venía desde tiempo atrás preparándose por razones locales que ya nos son conocidas, pero el hecho en sí de la Revolución implicaba muchas otras cosas que chocaban y producían el rechazo. La misma indeterminación que se adueñaba de la población era acicate para avivar la curiosidad y así se revela en los papeles periódicos que salían en ciudades como Lima, Quito o Bogotá.

El historiador francés Ricardo Caillot-Bois, en su *Ensayo sobre el Río*

de la Plata y la Revolución Francesa [19] afirma que al tenerse noticia de la revolución

> el núcleo culto de la población se sintió atraído y no creemos aventurar una hipótesis falsa al manifestar que debió mirar con simpatía el esfuerzo de los noveles revolucionarios.

Con razón tiene el padre Fürlong por fantasiosa esta afirmación, cuando el propio Caillot, más adelante, confiesa creer que los americanos no llegaron a percibir las causas del movimiento revolucionario, lo cual no deja de ser una curiosa apreciación. Que un acontecimiento de ese volumen atrajera la atención y se especulara sobre sus repercusiones en la América española era completamente explicable, sobre todo cuando su evolución a los dos o tres años condujo a acontecimientos muy sangrientos o a hechos tan graves como la misma decapitación del rey. La avidez de información que un hecho tan sorprendente despertó era muy natural. Sabemos que el mismo mes en que ocurrió el regicidio desde Salta salía una carta dando con detalle la noticia a un corresponsal en Buenos Aires [20].

Para juzgar esa posible aceptación en la sociedad criolla hay que tener en cuenta que las reacciones provocadas por las noticias procedentes de Francia no podían ser las mismas en los niveles más altos y cultivados que en la base formada por negros, mestizos y mulatos, sensibles como ya hemos dicho a las proclamas igualitarias que les llegaban de aquella conmoción en la lejana Francia. Es conocido el hecho de la desbandada de la población blanca, españoles y franceses, que huía de la isla de Santo Domingo por el levantamiento de los esclavos negros, y que afluyó en gran número a Venezuela [21]. Deliberadamente excluimos de esta mención a la población india, la más numerosa, pero a la que factores muy fuertes de su idiosincrasia y modos de vida mantuvieron como insensibilizada ante un acontecimiento histórico tan importante. Tendrá que pasar mucho tiempo antes de que ese sector tan decisivo de la sociedad americana adquiera conciencia de participación en gran-

[19] Lo cita el padre Fürlong en su obra ya mencionada en el capítulo anterior [10], p. 526.

[20] Citado por Caillot-Bois, y aludido por el padre Fürlong.

[21] Una obra importante sobre este fenómeno es la de Gabriel Debien, *Les colons de Saint-Domingue et la Révolution*, Colins, París, 1953. Del mismo autor «Les colons de Saint-Domingue réfugies à Cuba», en *Revista de Indias*, Madrid, n.º 54, 1943.

Situación de las divisiones administrativas de Hispanoamérica al término de la dominación española.

des sacudidas del mundo social y político. Es algo que pertenece a la realidad de América sólo a partir de la tercera década del siglo XX.

Los movimientos revolucionarios que conoció la América española durante el siglo XVIII, en su mayoría, tuvieron un claro color indígena, salvo precisas excepciones [22], pero su contenido y las causas que les dieron origen se sitúan en una realidad que no corresponde a grandes hechos históricos como el de la Revolución de 1789.

Nos parece interesante retener este juicio de Carlos O. Stötzer [23]:

> El nuevo orden jacobino representaba un igualitarismo explosivo dieciochesco, de caracteres mecanicistas, racionalistas y utilitarios, opuestos diametralmente al pensamiento medieval,

y en cuanto a su influencia en la América española cree que

> sus ideas incrementaron el poderío de las fuerzas emancipadoras, si bien más hacia el fin que hacia el comienzo del período.

En efecto, la idea de la igualdad natural y moral del género humano que constituyó, como vimos, un basamento fundamental para rescatar la dignidad de los indios americanos, tiene poco que ver en su contenido filosófico con la igualdad que se desprende del ideario de la Revolución.

Por lo que se refiere a la Independencia de las Trece Colonias y el origen de los Estados Unidos, la consideración es muy distinta al ponerla en relación con la evolución social y política de la América española. Que tendría una influencia decisiva en el desencadenamiento de un movimiento independentista era algo que vieron españoles perspicaces que contemplaron con inquietud lo que ocurría en las posesiones inglesas de América del Norte. Conocido es el contenido de la representación que el intendente de la Capitanía General de Venezuela envió desde Caracas al monarca Carlos III en 1781. El análisis es muy

[22] Sobre esto *vid.* la obra del profesor Joseph Pérez, *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*, Alhambra, Madrid, 1977. Un ejemplo de rebelión sin contenido indigenista fue, por ejemplo, la protagonizada por don Juan Francisco de León en 1749, motivada por los intereses económicos afectados por la Compañía Guipuzcoana. Arquetipo de una rebelión de carácter indigenista fue la que sufrió Perú con el levantamiento de Tupac Amaru en 1780.

[23] *Vid.* su obra citada [18], II, p. 41.

aleccionador sobre el clima existente a fines del XVIII en buena parte de aquellos reinos. Una de sus consideraciones establece la relación entre lo que observa y lo que presume inevitable:

> Si no ha sido posible a la Gran Bretaña reducir a su yugo esta parte del norte, hallándose cercana bastantemente a la metrópoli, ¿qué prudencia humana podrá dejar de temer muy arriesgada igual tragedia en los asombrosos y extendidos dominios de la España en estas Indias? [24]

Pero más conocido todavía es el contenido de la *Memoria secreta*, debida al embajador y ex ministro conde de Aranda, de 1783. Su juicio es categórico y se apoyaba en sólidas razones: «El dominio español en las Américas no puede ser muy duradero». La ayuda de España a la Independencia norteamericana había sido, a su juicio, una contribución fatal para que sus dominios americanos siguieran la misma suerte.

Como nuestro objeto de estudio no es la Independencia de la América española, no es necesario que nos detengamos más en este tema. Basta resumir lo que queda expuesto diciendo que la aceptación del credo de libertad que propugnaban los hombres de Filadelfia estuvo mucho más cerca de las aspiraciones políticas de los próceres hispanoamericanos, como ya adelantamos al comienzo de este capítulo.

La influencia ilustrada española y de la doctrina populista

Dos factores de resistencia encontró la nueva filosofía en la América española. De una parte, la huella del escolasticismo que se mantuvo incluso después de que la expulsión de los jesuitas en 1767 causara una grave alteración en la continuidad educativa y en la formación de las inteligencias en toda Hispanoamérica. Sin embargo, la presencia de las doctrinas del jesuita Francisco Suárez se mantuvo.

El otro factor fue la influencia, que aumentó a medida que avanzó el siglo, de la corriente ilustrada española. Contra lo que se ha pretendido, existió una Ilustración española, con personalidad propia y una capacidad de proyección considerable sobre los reinos americanos. La corriente del pensamiento ilustrado, procedente de Europa, era porta-

[24] El texto completo en Carlos Muñoz Oraá, *La independencia de América. Pronósticos y proyecto de monarquías*, Universidad de los Andes, Mérida, 1962.

dora de una filosofía racionalista, individualista, mecanicista, enteramente opuesta al pensar de la tradición escolástica que había predominado en España. Después de Suárez, el debilitamiento del escolasticismo fue una realidad y hay muchas pruebas del desconocimiento en que cayeron los autores que habían dado vida al neo-escolasticismo español desde las universidades, especialmente la de Salamanca, a lo largo del siglo XVI.

Pero es un hecho también que lo que representa la Ilustración como gran movimiento de ideas y fenómeno cultural, con toda su exaltación de la ciencia y del progreso, se dio aquí sin quedar desprovisto de sentido religioso. Hubo así una Ilustración cristiana cuyo más alto representante en la primera mitad del siglo XVIII fue el benedictino fray Benito Jerónimo Feijóo. En su obra sobre esta extraordinaria figura Delpy exclama refiriéndose a esa interesante síntesis que, dentro de lo que era el espíritu del siglo, representaba este monje gallego, quien gozó de una fama enorme en España y que saltó incontenible a América: «¡Ciencia y religión! Ninguna antítesis, sino todo lo contrario, la más santa armonía» [25]. Porque, en efecto, él representó el afán de saber y el tesón por deshacer supersticiones y falsos juicios, barrer las nieblas de la ignorancia y de las supercherías pseudocientíficas. Y lo asombroso es que supo, al mismo tiempo, presentar sin esfuerzo la armonía entre la fe religiosa y las exigencias del rigor que predicaban los racionalistas.

Él fue el principal artífice de un fenómeno que se dio en España y que es difícil encontrar en esa época en otro país europeo: el equilibrio entre la fe religiosa y el entusiasmo racional. Se ha podido afirmar con exactitud que «la fe nunca fue puesta en tela de juicio». Decimos el principal, porque no fue el único entre los hombres de pensamiento en la España de las Luces, salvo alguna excepción, como puede ser Cabarrús [26].

[25] G. Delpy, *L'Espagne et l'esprit européen: L'oeuvre de Feijóo (1725-1760)*, Hachette, París, 1936, p. 111. Sobre esta gran figura existe una bibliografía extensa. Merece destacarse el *Simposio* celebrado en la Universidad de Oviedo del 28 de septiembre al 5 de octubre de 1964, cuyas *Actas* forman una importante aportación en tres volúmenes.

[26] Sobre esto *vid.* Luis Sánchez Agesta, «Feijóo y la crisis del pensamiento político español del siglo XVIII», en *Revista de Estudios Políticos*, n.º 5, 1945; y su obra *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953. Igualmente Vicente Rodríguez Casado, «El intento español de "Ilustración cristiana"», en *Estudios Americanos*, n.º 42, marzo 1955. Debe consignarse que algún autor español niega la existencia de una

> Feijóo no fue insensible a los tiempos cuando la superioridad europea, especialmente francesa, sobre España era demasiado obvia para que pudiese ser ocultada y, no obstante, jamás se convirtió en afrancesado... A pesar del hecho de que el espíritu enciclopedista francés penetrara en la Península a fines del siglo, después que Feijóo había preparado el terreno sin intención alguna, no obstante, su propósito era de fortalecer la religión y la fe en Dios, acrecentar la prosperidad del reino y detener la decadencia española» [27].

Por todo ello, su influencia en América fue de primera importancia. Gregorio Marañón ha escrito con gran belleza sobre este interesante fenómeno:

> La influencia de sabiduría y de comprensión de Feijóo voló sobre el mar y cayó en América en el momento propicio, a la vez que aquí. Es sabido que ningún otro libro español tuvo entonces... la inmensa difusión y popularidad de los volúmenes del *Teatro crítico* y de las *Cartas eruditas*. Las copiosas ediciones, según salían de las prensas, se difundían por el ámbito americano.

Marañón, al que se debe un admirable estudio monográfico sobre el aspecto científico de Feijóo, fue particularmente sensible al estímulo que significó y se reflejó en los sabios que componen la Ilustración hispánica de América. Ha evocado algunos de ellos, entre otros al franciscano fray Vicente Solano, al que se conoció como «el Feijóo del Ecuador», quien se preciaba de decir, tal era su admiración por el benedictino español, que «lo que el sabio benedictino decía en su patria, digo yo en la mía» [28].

Cuando las ideas de la Ilustración francesa llegaron a Hispanoamérica, y fueron conocidas por el sector de la sociedad al que únicamente podían llegar para influir en sus mentes y conductas, el de las clases

«Ilustración española», como es el caso del profesor Francisco Puy en su libro *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.

[27] C. O. Stötzer, *Las raíces escolásticas de la Emancipación de la América española*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, p. 117. *Vid.* especialmente el cap. III, «La Ilustración en el Imperio español, 1700-1808», y la abundante bibliografía.

[28] Texto de una conferencia pronunciada el 21 de febrero de 1953 en la cátedra Hispano-Ecuatoriana del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid, incluida en el tomo III de sus *Obras Completas*, Espasa Calpe, Madrid, 1967, pp. 173-186. Su monografía se titula *Las ideas biológicas del padre Feijóo*. En el Simposio mencionado [25], *vid.* sobre este tema de la influencia americana del benedictino el trabajo de Vicente Palacio Atard, I, p. 22.

más acomodadas de los criollos, no encontraron un campo yermo y vacío. Este hecho ya fue observado por Humboldt cuando viajó por aquellas provincias del imperio español en años que eran casi vísperas de los movimientos patriotas. Las habían precedido estos escritos que procedían de España y que tenían unos contenidos, no iguales ciertamente, pero que hablaban un lenguaje que era el que deseaban los espíritus más abiertos e interesados en el cambio. Incluso en el campo de la economía hubo autores españoles que se difundieron allí, como es el caso de Ramón de Posada, fiscal de la Real Hacienda de la Nueva España.

Pero el otro factor que señalábamos al comienzo es el que constituye la huella del escolasticismo, y es en él donde se puede rastrear la continuidad de las doctrinas populistas, recordadas entonces con gran interés por razón de las circunstancias y que, por eso, cobraron una gran actualidad a la hora de buscar justificaciones intelectuales a las consecuencias de la situación política creada en España, determinante, como es sabido, para que se llegara a franquear el límite de la ruptura con la metrópoli. Como ocurrió en las Trece Colonias inglesas al negarse a satisfacer el pago de los impuestos en cuya aprobación no habían intervenido.

Los jesuitas ejercieron una influencia muy considerable en el campo de la educación en sus tres niveles, sin olvidar la que representó la acción en el medio indígena con las reducciones en tierras de misión. Durante muchas generaciones, los criollos se formaron en una concepción tan sólidamente trabada como la doctrina escolástica del poder civil. Allí aprendieron cuáles son los elementos fundamentales de toda organización social humana dentro de la tradición de la filosofía cristiana: la existencia de un orden natural, dependiente pero distinto del orden divino; la libertad, cualidad inseparable de la racionalidad, base de la personalidad humana e instrumento de su salvación; y la justicia, tanto como exigencia de la convivencia social en orden al bien común, como virtud de dar a cada uno lo que le corresponde, fundamento de la paz social.

A partir de esa base, el único título legítimo para el ejercicio de la autoridad civil es la procuración del bien común. Ningún régimen político es de derecho divino. Su fundamento está en el derecho natural. Por razón de éste, la potestad soberana, cuyo origen viene de Dios, pertenece a la comunidad, que la conserva siempre *in habitu*, de suerte que

si los que la reciben del pueblo no la orientan al bien común de los súbditos, éstos podrán usarla para procurar el bien común social. De lo que se concluye que el poder civil únicamente se adquiere y conserva legítimamente por la conformidad, previa o posterior, expresa o tácita, de la comunidad del pueblo, único titular de la soberanía.

Tal es, en síntesis, la concepción de la autoridad civil con arreglo a la filosofía política de Suárez, y esto es lo que se conservó como depósito doctrinal en la América española, por la enseñanza recibida durante largo tiempo [29].

Después de la expulsión de los jesuitas, las obras de Molina, Mariana y Suárez se conservaron en las bibliotecas colegiales y universitarias, y ellas mantuvieron una doctrina que había sido patrimonio común de la teología neo-escolástica, la cual se desarrolló precisamente a causa del hecho americano.

La perduración de estas doctrinas en las mentes de los hombres que redactan los primeros textos de la Independencia es clara. Ya mencionábamos antes cómo hace uso de ella Roscio en varias ocasiones. También hicieron apelación a ella los autores de la Constitución del Estado de Antioquía (Colombia), de 21 de marzo de 1812. En su artículo 28 se puede leer:

> Todos los reyes son iguales a los demás hombres, y han sido puestos sobre el trono por la voluntad de los pueblos para que les mantengan en paz, les administren justicia y les hagan felices. Por tanto, siempre que no cumplan este sagrado pacto, que su reinado sea incompatible con la felicidad de los pueblos, que así lo quiera la voluntad general, éstos tienen derecho para elegir otro o para mudar absolutamente la forma de su gobierno extinguiendo la monarquía.

No es difícil percibir en estas palabras, ciertamente cargadas de un tono que quiere mantenerse revolucionario, el eco de la doctrina populista suareciana.

La inclinación al despotismo en la política borbónica no pudo encontrarse cómoda con ella y de aquí los temores, resistencias y medidas

[29] *Cfr.* P. M. Lanseros, O. S. A., *La autoridad civil en Francisco Suárez*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949. Sobre las doctrinas populistas, *vid.* la monografía de M. Giménez Fernández, *Las doctrinas populistas en la Independencia de Hispano-américa*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1947.

de gobierno para contrarrestar sus efectos e influencias por parte de todos los que la servían, autoridades civiles y eclesiásticas.

El temor principal residía en que pudiera llegar a ser aplicada como instrumento en los cabildos abiertos, de tan fuerte tradición en las Indias, en asuntos graves.

Actitudes de ciertas personalidades, como el obispo de Paraguay, fray Juan José de Priego, O. F. M., en 1775, obligando a la Audiencia, primero, y al Consejo de Indias, después, a reconocer por Auto acordado de 22 de abril la extensión de esa doctrina al funcionamiento de una asamblea representativa en asuntos de su competencia, advierten de la vigencia con que se conservaba [30].

No necesitaban los criollos invocar el pactismo roussoniano. Su fuerza tenía otra fuente y en ella se apoyaron para alimentar una actitud anti-peninsular, a la que inevitablemente prestaban su apoyo, moral e intelectual, los expulsos desde donde quiera que estuviesen. Apoyo del que salieron obras importantes [31], lo cual explica el enlace que Miranda cuidó de establecer con ellos. El caso del abate Juan Pablo Viscardo (1748-1798) es el más famoso y muy revelador, por haber sido autor de la famosa *Carta dirigida a los españoles americanos.* Pero no fue el único. La interesantísima figura del jesuita argentino Juan José Godoy, establecido desde 1782 en Norteamérica y que colaboró en la expedición mi-

[30] Entre las muchas que pueden citarse están la *Historia antigua de México,* del padre Francisco Javier Clavijero; el *Compendio de la Historia geográfica natural y civil del reino de Chile,* del padre Juan Ignacio Molina (Madrid, 1788), la *Historia del Reino de Quito,* del padre Juan de Velasco (Facenza, 1789). Una información muy completa en el libro del padre Walter Hanisch, S. J., *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-17815),* Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1982.

[31] Esto no quiere decir que no se encuentren algunos curiosos ejemplos del más fuerte absolutismo, defensor de la teoria del derecho divino de los reyes, y que, además, encontrara eco en algunos círculos y hasta entre el pueblo. Un ejemplo curioso es el que representa el titulado *Catecismo realista* escrito por el arzobispo de Charcas, fray José Antonio de San Alberto, carmelita descalzo. Estaba compuesto a la manera de los catecismos tradicionales, con preguntas y respuestas. Explicaba así la derivación de la jerarquía real del mismo Dios: «¿Qué cosa es el rey? Una potestad temporal y suprema, instituida por Dios para gobernar los pueblos con equidad, justicia y tranquilidad».

No sólo fue publicado por el autor sino que lo difundió e influyó tanto en don Salvador Ximénez de Enciso, obispo de Popayán, que al incorporarse éste a su diócesis en 1818 lo mandó imprimir y repartir gratuitamente. Considerando la fecha, no es de extrañar las dificultades que esto le creó cuando llegaron los ejércitos patriotas al Valle del Cauca. *Vid.* la biografía de este prelado *Un Obispo de historia. El Obispo de popayán Don Salvador Ximénez de Enciso,* escrita por don Gustavo García-Herrera, Caja de Ahorros Provincial de Málaga, 1961.

randina a Venezuela, es otro ejemplo demostrativo de la importancia que para los movimientos insurreccionales en la América española tuvo este elemento de gran peso en el orden de las ideas [32].

[32] Sobre la interesante figura del padre Godoy, *vid.* el estudio del padre Guillermo Fürlong, S. J., «¿Quién es el Precursor de la emancipación americana? ¿El venezolano Miranda o el argentino Godoy?», en *Archivum*, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica argentina, Buenos Aires, t. IV-1.º, enero-junio 1960.

La obra más importante sobre Viscardo es la del padre Miguel Batllori, S. J., *El Abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la Independencia de Hispanoamérica,* Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Publicación n.º 10 de la Comisión de Orígenes de la Emancipación, Caracas, 1953.

Capítulo VII

SOCIEDAD Y POLÍTICA EN LA NUEVA REALIDAD AMERICANA

La consideración de los problemas americanos como referidos a un todo es una disposición intelectual espontánea cuando se trata de los siglos XVI al XVIII. Así debiera ser también en el siglo XIX, pues la emancipación política no supone borrar de la realidad el horizonte común en el que están instaladas las nuevas naciones, aunque se constituyan como entes soberanos distintos. La realidad histórica de Hispanoamérica es algo consistente, no producto de ideologías, porque hunde sus raíces en esa hondura en que los seres colectivos hacen germinar los elementos esenciales que determinan su personalidad. Desde una visión global del todo se hacen inteligibles las grandes cuestiones que tiene planteadas Hispanoamérica. En cambio, el estudio de su historia, si se intenta fragmentariamente, se convierte en un mosaico en el que las piezas piden a gritos ser interpretadas dentro de un mismo proceso de crecimiento y desarrollo, el que todas ellas iniciaron simultáneamente, con excepciones que confirman la regla. Entre ellas se estableció una relación, no sólo dentro de las grandes áreas o subregiones, sino frecuentemente referidas cada una al todo del que son parte.

Tanto es así, que esta cuestión ha adquirido entidad suficiente como para convertirse en tema monográfico de una reunión científica internacional, con la participación de historiadores del mayor prestigio [1].

Es muy probable que el origen de esta tendencia a la consideración

[1] El Centre National de la Recherche Scientifique de París organizó en octubre de 1972 una mesa redonda internacional sobre el tema *Problemas que presenta el estudio histórico de la sociedad hispanoamericana del siglo XIX.*

fragmentada de una realidad que aparece continuamente en sus grandes planteamientos arranque de los mismos azares de esa historia que, en una segunda fase, iniciada inmediatamente después de haber terminado las luchas para separarse del tronco común, dio curso a una serie de rivalidades que predispuso a la introversión, a la visión localista e insolidaria de las respectivas situaciones nacionales. A partir de ahí, los intérpretes de cada República tendieron con demasiada facilidad a encerrar su visión dentro del perímetro que señala la línea de una frontera.

Esto, que puede llegar a tener sentido si se quiere analizar la particular peripecia histórica de un determinado país, y con referencia a un período muy determinado, o también la singularidad que en una comunidad nacional adquiere una cuestión que por su importancia a todos afecta, es una empresa imposible, camino seguro hacia lo ininteligible, referido a la primera fase de la vida independiente, a lo largo de la cual se asiste a la liquidación de los elementos que podían haber dado continuidad a una solidaridad continental, no precisamente incompatible con la singular diferenciación de cada República.

Casi se puede decir que lo que unifica en aquella fragmentación es la común anarquía, el generalizado clima de «fraternal» rivalidad. Esto es lo que vio Tocqueville cuando estuvo en América entre 1835 y 1840, y esa contemplación la que le condujo a esta negra consideración:

> Después de veinticinco años de revoluciones, de la libertad sólo se puede esperar, en estos países, la confusión y el desorden. El vivir en perpetua revolución es el estado normal de la América española; sus diversos pueblos, empeñados en devorarse las entrañas, han perdido hasta la idea de que es posible emplear la vida en otros objetivos. La sociedad ha caído en ellos en un abismo, del cual le será ya difícil salir por su esfuerzo. Si por un momento parecen aquietarse, es sólo consecuencia de la extenuación; es un corto descanso, precursor de un nuevo período de furor revolucionario.

De esta realidad desgraciada, que desafortunadamente se ha prolongado muchos decenios y hasta tiempos relativamente cercanos, es de la que parte la sociología política para especular sobre el frecuentado tema de la endémica oscilación, durante el siglo XIX hispanoamericano, entre anarquía y dictadura, sus causas y sus remedios. Lo mismo que los constitucionalistas encontraron una permanente ocasión de meditación y análisis en la asombrosa hemorragia constitucional que, salvo

Chile, ha afectado a estas Repúblicas desde los mismos tiempos bolivarianos.

Pero afortunadamente, nuestra reflexión no tiene el peligro de resbalar hacia esas cuestiones. Porque lo que nos interesa es el curso que siguió, al sonar la hora histórica de los nacionalismos encarnados en soberanías estatales, a cuya llamada era inevitable que fueran fieles todas las Repúblicas hermanas de Hispanoamérica, ese esfuerzo por hacer que la dignidad del hombre y el respeto de su libertad triunfen sobre los elementos que, está escrito, conspirarán contra ambas, hasta el fin de los tiempos. Esa empresa noble que, como ya hemos visto, está unida a América desde su primera hora, desde que fue llamada a incorporarse a la Historia Universal.

Esta grave cuestión tiene que ser considerada, por supuesto, abarcando con la mirada, no ya toda la geografía del continente, sino largos períodos y fenómenos que, por su magnitud, no son de éste o el otro país, sino de todos ellos, porque son los que componen la fisonomía entera del conjunto de pueblos que, como ya hemos dicho, son identificables como una realidad diferenciada.

Condicionamientos etno-culturales y socio-económicos

Para el objeto de nuestro estudio, hemos de ceñirnos, de entre la gran cantidad de aspectos que se ofrecen a nuestra observación, a aquellos que tienen aquí mayor relevancia. Uno es el factor etno-cultural, esto es, aquel que determina la composición del cuerpo social como consecuencia del cruce de razas o culturas, hecho básico en la caracterización de la población de Hispanoamérica; otro, la distribución de la tierra, la situación real en la tenencia de la tierra, de tanta influencia en los comportamientos sociales y en los presupuestos de una justicia social.

Antes no estará de más recordar que el espacio territorial que comprendía la totalidad de la América española en el tiempo en que cesó de depender de la Monarquía experimentó, antes de mediar el siglo XIX, modificaciones importantes, que no pueden olvidarse al hacer cualquier análisis de los factores que intervienen en su evolución y desarrollo. Modificaciones que, en un caso, significaron una disminución importante y, en otro, una disgregación en regiones en que todo invitaba a

la conservación de su unidad, con consecuencias que se prolongan hasta nuestro tiempo.

La disminución territorial se refiere a México, que desde los primeros pasos de su vida independiente quedó sometido a la presión imperialista de los vecinos Estados Unidos. En 1845 había perdido Tejas, y se vio conducido a una guerra que tuvo como consecuencia el que en 1853 ocurriera lo mismo con más de la mitad del territorio que tenía al separarse de España (unos 2.323.000 kilómetros cuadrados). Debe subrayarse que esta merma, pese a sus proporciones, no representó una disminución sensible de su población, por tratarse de extensiones en gran parte desiertas. La disminución demográfica por trasvase de población hacia el norte se deberá, más adelante, a un fenómeno de desplazamiento poblacional ininterrumpido, movimiento migratorio que plantea serios problemas de diversa índole (políticos, jurídicos y socio-económinos), pero sobre todo humanos, pues en él está implicado el trato a una población emigrante, y la conservación de la propia identidad en ese grupo que se mantiene vinculado a sus raíces étnicas y culturales, aunque se establezca en un medio muy diferente con voluntad, sin embargo, de incorporarse a él sin ser un cuerpo extraño.

La disgregación corresponde a la experimentada por Centroamérica, región a la que la geografía y la historia invitaban a dar continuidad a la unidad de lo que se había creado y mantenido sobre el istmo. Su primera manifestación real como entidad política se remontaba a la Audiencia de los Confines, creada por el artículo undécimo de las Leyes Nuevas de 1542 y que se fijó inicialmente en Guatemala, en 1548. Después de 15 años (1563), Felipe II la trasladó a Panamá, y como a su jurisdicción quedaron solamente sometidas Nicaragua y Costa Rica por razones de proximidad, mientras pasaban a ser sufragáneas del reino de México, Guatemala, Chiapas, Soconusco, El Salvador y Honduras, vino entonces a producirse la primera ruptura de aquella unidad centroamericana, temprano anuncio de lo que sería un sino fatal de la región.

En esta ocasión, afortunadamente fue muy breve, puesto que la Audiencia y la Capitanía quedaron unidas en su sede originaria en 1568 y restablecida su jurisdicción sobre toda la extensión que desde el primer momento abarcaron ambas. Y así ya permaneció sin alteración durante todo el largo período del dominio español, en el que se modelaron las mentes y los ánimos en la tendencia a la unidad y se creó el sentimiento profundo de pertenecer a una misma y única entidad política. De este

modo nació la convicción real, que hoy perdura, reflejada incluso en instrumentos internacionales, de existir una nacionalidad común. Esa realidad socio-histórica, apoyada en la geografía, fue sancionada en el orden jurídico y político por el cabildo abierto de 15 de septiembre de 1821, inicio de la Independencia y de la nueva época para Centroamérica. La inestabilidad cruza, sin embargo, toda la evolución política de esta región, incluso de sus intentos federativos, que en realidad hacen crisis el 30 de mayo de 1838, para desembocar finalmente en la formación de cinco Repúblicas independientes, hoy vinculadas entre sí por un propósito integracionista, el que abre esta tendencia continental.

En este punto de nuestra exposición era de interés hacer esta referencia a la fragmentación política del istmo, por cuanto la región se caracteriza por un índice muy elevado de crecimiento demográfico y, al propio tiempo, engloba uno de los países de mayoría india de todo el continente (Guatemala), tres de predominio mulato (El Salvador, Honduras y Nicaragua) y uno de elevado índice blanco (Costa Rica), de forma que viene a componer un curioso ejemplo de las variantes etnoculturales del conjunto hispanoamericano.

Si nos atenemos a las estimaciones que hizo Rodolfo Barón Castro [2], en el transcurso de un siglo —desde 1850 hasta 1940— los índices de crecimiento de los cinco países son éstos:

Costa Rica :	125.000	-	656.129
El Salvador:	394.000	-	1.787.930
Guatemala :	850.000	-	3.283.209
Honduras :	350.000	-	1.107.859
Nicaragua :	300.000	-	1.380.287
	2.019.000		8.215.414

Puede verse que, de hecho, como media, cada 50 años se dobla el potencial humano. Cierto que esta región tiene un índice de crecimiento vegetativo de los más altos del mundo, pero en toda Hispanoamérica, considerada globalmente, el crecimiento es extraordinario en comparación con otras regiones del mundo. Es suficiente comprobar

[2] *Cfr.* R. Barón Castro *La población hispanoamericana a partir de la Independencia,* Madrid, 1944.

que en el mismo espacio de tiempo señalado, México pasó de 7.662.000 a 19.473.741, y Argentina de 1.100.000 a 13.320.541.

El informe del B. I. D. para 1968 señalaba para la Europa occidental un crecimiento anual de 0,8, para Estados Unidos de 1,6 y para Hispanoamérica 3,0. Sólo le sigue África, pero únicamente con 2,4.

Esta es una realidad insoslayable al considerar los problemas humanos de la región. A ella hay que añadir todavía la variedad étnica, que hace de esta región el ejemplo más importante de cruce de razas en el mundo. Si la galopante demografía es debida principalmente al crecimiento vegetativo, no hay que olvidar la aportación migratoria, que en determinados períodos y zonas ha sido muy elevada, sobre todo en el triángulo austral. Mientras México, por la razón aludida más arriba, ha conocido una disminución poblacional relativa.

Toda Hispanoamérica puede considerarse todavía sometida, aunque a un ritmo inferior al registrado a principios de siglo, al proceso de cruce de grupos humanos muy diversos. Al detenerse a examinar este fenómeno, que tiene, evidentemente, una dinámica muy variable, Vicens Vives estima que la continuación del proceso de mestizaje de naturaleza extrínseca

> hará difuminarse cada vez más las razas constituyentes del triángulo racial básico —indio, blanco, negro— hasta llegar, sin duda, a la formación de un tipo étnico homogéneo en toda su extensión geográfica. Sólo entonces podrá pontificarse sobre la unidad de población hispanoamericana, puesto que únicamente existirán —y pasarán muchos años— pequeñas, casi inapreciables, minorías puras blancas, indias o negras [3].

Esta predicción mira muy lejos, porque la población en Hispanoamérica tiene un componente aborigen muy alto, que en ciertos países se conserva aislado, en ocasiones por causas impuestas por la geografía, en grupos instalados todavía en zonas de difícil acceso, pese a la agresión de una mal entendida acción civilizadora que, como ya veremos más adelante, constituye una de las amenazas más fuertes contra la dignidad humana en la América de hoy. Pero que otras veces, socialmente, debe su aislamiento a su resistencia pasiva a incorporarse al cuerpo social en el cual, de todas formas, vive y del que depende en buena medida.

[3] Vicens Vives, *Historia de España y América*. «Los Estados de América en los siglos XIX y XX», V, pp. 529-530.

Como dice el antropólogo mexicano Antonio Caso, «Lima —por ejemplo— es una ciudad española perdida en un pueblo de indígenas americanos».

Al considerar con rigor el gran fenómeno del mestizaje americano —el problema capital, sin duda, a tener en cuenta cuando se acomete una investigación sobre cualquier aspecto de la realidad humana de Hispanoamérica—, hay que tener en cuenta que comenzó ya antes de la época hispánica. Antes de que los españoles llegaran, ya se había producido entre las diferentes etnias amerindias, sin contar la que hubiera podido producirse con otras procedentes del exterior, como pretenden algunos etnólogos [4]. Muchas veces, los españoles tomaron por grupos homogéneos los que en realidad tenían una base étnica muy amplia por haber sido consecuencia de encuentros raciales varios. El istmo centroamericano, por ejemplo, fue lugar de encuentro de los procedentes del norte —los mayas-quichés— y los del sur —chibchas—, localizados en una zona situada sobre el triángulo en que se juntan las actuales Repúblicas de El Salvador, Honduras y Nicaragua. Para los españoles fueron los habitantes de Centroamérica, sin mayores distinciones, durante mucho tiempo.

Claudio Esteva Fabregat considera que «cabe partir de un supuesto: todos los grupos étnicos de Iberoamérica cuentan por lo menos con algún antecedente individual de mestización» [5]. Sobre esta base, el mapa del mestizaje americano alcanza una complejidad que lo hace difícilmente abarcable, lo que multiplica su valor científico y humano. Para nuestro objeto nos interesa ahora, sobre todo, un aspecto: el de la forma en que se dan las proporciones étnicas [6].

Conocida es la exageración, que llega a lo inverosímil, de Bartolomé de Las Casas cuando hace estimaciones sobre la población aborigen en el tiempo de la conquista, porque se entusiasma con las grandes cifras, sobre todo cuando se trata de sacar consecuencias desastrosas. Las que

[4] *Cfr.* la tesis de Paul Rivet en su libro *Los orígenes del hombre americano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

[5] En su estudio «Aculturación y mestizaje en Iberoamérica. Algunos problemas metodológicos», en *Revista de Indias*, núms. 97-98, Madrid.

[6] Para un estudio general, muy completo, sobre el mestizaje, remitimos a la obra de Isidoro Moreno Navarro *Los cuadros del mestizaje americano. Estudio Antropológico del Mestizaje*, Ed. Porrúa, Madrid, 1973. En ella se da una información bibliográfica abundante. Muchos de los datos de este capítulo han seguido esta valiosa investigación.

se tienen por más fundadas siguen siendo las que debemos a Rosenblat [7]. Con arreglo a ellas, se puede calcular que la población aborigen que encontraron los españoles debió ser de unos 13 millones. El descenso fue vertiginoso en la zona de primer contacto (las Antillas) por razones que ya se han explicado. También se registró en Tierra Firme a medida que avanzó la penetración, pero no en esa proporción. El mestizaje fue una realidad en el Nuevo Mundo desde el principio. Cruce de razas que no fue siempre, como se ha pretendido, consecuencia del abuso de los españoles sobre las hembras de la población india. Desde el primer viaje colombino tenemos noticia de la oferta que los caciques hacían de las mujeres de la tribu, incluso de sus hijas y mujeres, como manifestacion de su hospitalidad, de acuerdo con las costumbres de los isleños.

Desde el punto de vista demográfico, los efectos del mestizaje fueron rápidos por la mezcla de las dos etnias en presencia: indios y españoles. Pero no tardó mucho en incorporarse otra con la llegada de los negros. Sucesivamente se amplió la posibilidad de cruces interraciales, haciendo del mestizaje el factor predominante y definidor de la población americana. Nada más natural, por eso, que la elevación de la proporción de mestizos en el conjunto de la población fuera un hecho manifiesto en la mayor parte de la Hispanoamérica desde mediados del siglo XVII.

Según Rosenblat, los porcentajes en 1570 eran los siguientes: indios, 98,5 %; españoles, 0,8 %; negros, mestizos y mulatos, 0,7 %. Aproximadamente un siglo después (hacia 1650) se comienza a apreciar la tendencia que ya se irá afirmando en adelante: indios, 89,5 %; españoles, 5,2 %; mestizos, 4,0 %; negros, 0,8 %; mulatos, 0,5 %. A comienzos del siglo XIX, cuando termina el período español, nos da este cálculo: indios, 54,6 %; españoles, 18,0 %, y 27,4 % del grupo negro, mestizo y mulato. El crecimiento mayor del mestizo se hizo, por tanto, en relación con el total, a costa de la población india.

Pero interesa señalar un dato en el que hay unanimidad entre los estudios dedicados a la materia: en el momento de la Independencia, la población india en toda Hispanoamérica era superior a la cifra total de la existente cuando se dio el primer contacto con los europeos. Esta

[7] A. Rosenblat, *La población indígena en América desde 1492 y hasta la actualidad*, Institución Cultural Española, Buenos Aires, 1945.

apreciación ya se encuentra en tan buen observador como fue Humboldt, a comienzos del siglo XIX y ha sido recibida por la literatura más solvente sobre la demografía americana.

De este modo, la presencia de las masas indígenas, de una parte, en diversos grados de incorporación o aislamiento, y en países muy determinados; y el ascenso de la población mestiza y mulata con carácter muy general, de otra, son los dos rasgos decisivos a retener al aproximarse a los problemas humanos de todo tipo de la América real en el tiempo presente. La conformación de esta sociedad plurirracial, tal como la podemos contemplar hoy, es consecuencia de un proceso largo y sus distintas fases han sido muy estudiadas. Ahora bien, la diversidad de cuestiones que plantea y la gravedad de los problemas humanos implicados deben ser todavía objeto de análisis y reflexión, porque ahí está contenida *in nuce* la orientación acertada o errónea que pueda tomar la interpretación del hecho americano.

Y como esa población ha estado vinculada en su suerte, adversa o afortunada, a la propiedad de la tierra, la comprensión de sus problemas depende en buena medida de un adecuado conocimiento de la estructura de la propiedad rural que, a su vez, ha sido un factor condicionante de primera importancia en el proceso económico y en la emergencia de las cuestiones sociales de todos estos países.

Sobre el origen de la tenencia de la tierra en el período español, ya hemos dicho algo en capítulos anteriores, y hemos señalado igualmente su evolución hasta llegar a la política de los resguardos con las medidas de la Ilustración. La situación existente en el régimen de la tierra durante todo el siglo XIX y hasta que comienzan las presiones de nuevas fuerzas sociales, en la segunda década del XX, concretamente después de la primera revolución mexicana (1910), prolonga el estado de cosas existente al final del período español. Ya en la última fase de los gobiernos ilustrados de la España del XVIII, la preocupación por el mantenimiento de las tierras de los indios y la consiguiente protección de las comunidades indígenas se vio en dificultad para coexistir con la tendencia a incrementar el fomento de la agricultura y el mayor aprovechamiento del suelo. Era una exigencia de la política de los hombres de Carlos III, encaminada resueltamente a hacer más eficaz la explotación de los recursos.

Las disposiciones adoptadas por los últimos gobiernos de la Monarquía y por las mismas Cortes de Cádiz respondieron a esa orientación.

Este es el caso, por ejemplo, de la real provisión de 4 de enero de 1815 [8] por la que se reducían todos los terrenos comunales a dominio particular, en razón a que «es una de las providencias que más imperiosamente reclaman el bien de los pueblos y el fomento de la agricultura e industria».

Y en la misma línea están las medidas tomadas para reducir a propiedades particulares explotables las de la Iglesia y de las comunidades religiosas. Política de desamortización que se siguió luego con una constancia que impulsaba la orientación laicista de los gobiernos republicanos, pero que respondió a un hecho social evidente: la adquisición por parte de instituciones de la Iglesia de la condición de grandes propietarios de tierras.

Con la desamortización que conocieron muchas repúblicas hispanoamericanas a lo largo del siglo XIX ocurrió algo similar a lo acaecido en la Ley de 1855 en España, que prolongó la acción desamortizadora iniciada por Mendizábal 20 años antes. Las propiedades de la Iglesia se adjudicaron con frecuencia a propietarios pertenecientes a sectores sociales y económicos surgidos con posterioridad a la Independencia o a compañías mercantiles vinculadas a propietarios criollos que habían reforzado su posición en el último período, en el que emergieron grupos que no tenían posiciones sociales de algún relieve con anterioridad. Como consecuencia de las medidas adoptadas con una pretendida finalidad social, muchos campesinos pobres perdieron el usufructo de las parcelas que arrendaban a la Iglesia o a propietarios, y quedaron privados de lo que constituía la base de su sustento o de su mínima independencia. Por otra parte, cuando se procedió a dividir aquellos grandes terrenos comunales que habían sido tan protegidos durante los tiempos anteriores se incorporaron al nuevo mercado inmobiliario propietarios de nuevo cuño que, en realidad, eran indígenas sin verdadera base económica y sin defensa por su incultura, que vendieron a precios irrisorios propiedades que se apresuraron a adquirir avispados terratenientes, que ya disponían de la liquidez necesaria para hacerse con parcelas que así volvieron a constituir latifundios.

Esto explica que en el régimen republicano se conservara la tenden-

[8] Incluida en la *Colección de decretos de las Cortes de Cádiz,* t. III, p. 189, Madrid, 1834. (Citada por Francisco Solano en su estudio «La tenencia de la tierra en Hispamoamérica, proceso de larga duración. El tiempo virreinal», en *Revista de Indias* n.º 171, enero-junio, 1983.)

cia a concentrar la propiedad en pocas manos que venía de los tiempos anteriores, pero al propio tiempo no existía aquella extensa protección del indígena que emanaba de la legislación muy minuciosa que llena el período indiano [9].

No ha de extrañar, por eso, que informaciones elaboradas en nuestro tiempo se refieran a una situación sobre la propiedad rural que refleja lo conocido a principios de siglo. El informe de la CEPAL en 1960 daba esta situación en cuanto a la tierra en la totalidad de Hispanoamérica: el 1,5% de los propietarios controla el 52% de la superficie cultivable. Más del 50% de la población activa en la región se dedica a las tareas del campo, pero un 50%, al menos, de este último sector no forma parte, *grosso modo*, de la economía de mercado.

Estos datos dibujan un estado de cosas en que la base predominantemente agrícola de los países de la región no significa que existan muchos propietarios en este sector primario, sino una enorme concentración de riqueza en pocas manos, a la que sirve en condiciones de pobreza una masa poblacional, ciertamente relacionada con ese sector, pero que ni siquiera está incorporada a la economía del país.

La evolución de la situación durante el período independiente ha conducido, pues, a dar continuidad a una tenencia de la tierra, cuyos factores condicionantes están basados en la constitución de grandes latifundios. Tenencia de la tierra, en conclusión, proclive al cultivo de grandes injusticias sociales.

Formalismo jurídico y realidad social

En los tiempos en que los reinos americanos dependían de la Monarquía española, ésta era sobre todo un principio ordenador, un espeso tejido institucional, que se extendía sobre todas las manifestaciones de la vida en las lejanas provincias. Hecha abstracción de su mayor o menor acierto y previsión, incluso de su falta de oportunidad y conveniencia en muchos casos, nada estaba dejado al azar. Respondía a una idea perfilada, remozada, cambiada, en ocasiones, ya en la última centu-

[9] En su estudio citado en la nota anterior, el profesor Solano señala varias disposiciones que tienen en cuenta los intereses de los indígenas: por ejemplo la de 1536 prohibiendo que se adquieran de los indios aguas y tierras; la de 1549 en la que se dictaminaba que se evitasen agravios cometidos al tomar tierras a los indios; la de 1550 para que las estancias de ganados se encuentren en lugares que no estorben a las propiedades indígenas.

ria, por los Borbones, pero los antecedentes de cada medida de gobierno existían y en ellos estaba el fruto de la experiencia y de un sinnúmero de informes, representaciones y visitas que habían preparado las decisiones que el rey adoptaba, después de lograr, o de esforzarse por lograr, un conocimiento muy completo de la realidad. No en vano, el régimen mantenido por la Corona es conocido por haber creado una administración que era una máquina muy completa y perfeccionada.

Inmediatamente después de terminada la lucha para dar fin al largo período, las sociedades que allí estan esperando la nueva ordenación son las que se formaron bajo aquel régimen que fue norma y molde para el vivir diario. Ahora, todo había que hacerlo *ex novo* y además con arreglo a un espíritu que era también nuevo, que negaba lo anterior. No es este el lugar para hacer consideraciones comparativas con lo que sucedió en las sociedades coloniales británicas del norte, pero quede dicho aquí que, entre otras muchas diferencias, existió ésta: allí hubo propósito de ruptura política en lo que se refiere a la dependencia de la Corona y el régimen de sometimiento a las decisiones de un Parlamento en el que no se tenía representación, pero hubo clara continuidad en el espíritu de las leyes y en la forma de concebir el orden social. En la América española, el derecho indiano en muchas de sus partes tuvo continuidad, pero a pesar del propósito predominante de romper con cuanto existió antes. Fue una continuidad impuesta por las exigencias de la realidad, no consecuencia de un propósito o de una convicción.

Además, el momento marcado por los nacionalismos y por la adhesión al racionalismo jurídico inducía a la elaboración de proyectos de códigos y constituciones, y esa corriente de la época alcanzó allí desde el primer momento una gran fuerza. Sociedades cargadas de elementos que con facilidad actuarían para potenciar los factores de desintegración, que activarían todas las fuerzas y tensiones que albergaba en su seno se lanzaron con rapidez sorprendente, de la mano de los grupos que asumieron la dirección, a un ensayismo político guiado por el afan de tener pronto construidos textos fundamentales, con el peligro de aceptar generosamente toda suerte de influencias, según el gusto de los autores y del instante, ni siquiera del momento. La América criolla, blanca, quería rápidamente soluciones nuevas y brillantes, para las que se aceptaban recetas europeas o de procedencia más cercana, de la América del Norte.

Esto estimulaba, también hay que decirlo, a los que desde Europa no medían toda la hondura y dramatismo que tenía la lucha que vivían los pueblos hispanoamericanos y cuya realidad desconocían. Un ejemplo lo tenemos en el afán de Jeremías Bentham por hacer buena promoción de los productos nacidos de su fiebre de creador de textos legales, que le hizo fijarse en las nacientes Repúblicas como un buen campo de ensayo y, si la cosa resultaba, como un mercado aceptable [10].

Pero la sociedad que había ido formándose en la América española no sólo estaba formada por los criollos blancos o mestizos, sino también por los indios, por los mulatos, por una población varia, desde luego toda ella junta mucho mayor en número que la de los blancos criollos. Y bien lo pregonaba la montaña de disposiciones a ella destinada que se había ido dictando a lo largo de tres siglos. Y esa mayoría, sobre todo la proporción aborigen, en aquellos tiempos de conmoción y cambio, manifestaba poco sus tendencias, y si lo hacía era en un *tempo* muy distinto, miraba a otros horizontes y quería otra cosa. Ella no estaba, no podía estar por muchas razones, en esa trepidación constituyente, hasta el punto de que, como en seguida veremos, se olvidaron de ella los padres de las patrias.

Los intereses y los objetivos que están presentes son de otra índole. Liberales y conservadores, unitarios y federales. Ellos fueron los que alimentaron las tensiones en una fase de creación institucional que cubrió muchos años del siglo XIX, muchas veces de espaldas a la realidad que se tenía más inmediata, y que acuciaba impidiendo una labor legislativa rodeada de mayor estudio y reposo. La presión de las circunstancias fue, por eso, un factor que impidió acometer tarea tan delicada en la atmósfera necesaria. Eso lo percibieron, cada uno desde una circunstancia distinta, los dos grandes codificadores de América, Andrés Bello y Vélez Sarsfield. Éste conoció un tiempo especialmente difícil para sus propósitos de jurista, y quería ordenar una realidad con las miras puestas en el futuro. Para hacer la codificación admirable que pudo ofrecer a la Argentina en los cuatro años que había prometido, hubo de alejarse de la vida política, a la que le había llamado Bartolomé Mitre y buscó refugio en su estancia para hacer su trabajo. Pero ese no fue el caso

[10] De esto me he ocupado al estudiar las relaciones de Bentham con Bello en mi libro *Andrés Bello. Historia de una vida y de una obra*, Fundación La Casa de bello, Caracas, 1986, p. 347.

cuando se trataba de hacer el texto fundamental para el derecho político del país. La República Argentina, durante la larga fase constituyente previa a la Ley Fundamental de enero de 1826, vivió sus afanes legislativos mientras tenía todavía un país en armas contra los ejércitos realistas, la amenaza del exterior, en 1816, con la invasión de la provincia oriental por las tropas imperiales portuguesas, amén de luchas intestinas de gran violencia, como las de 1820 [11].

Aquellas ansias de libertad que se manifestaban en los idearios revolucionarios finiseculares eran, además de formulaciones teóricas, expresión de la necesidad que sentían las sociedades de superar limitaciones, que frenaban una expansión reclamada por esa misma sociedad, y también de eliminar injusticias que eran resultado de mantener criterios de otro tiempo, y que habían pasado a hacerse intolerables, porque herían la propia estimación de los hombres o de las clases.

¿Qué duda cabe de que en Francisco de Miranda actuó con la fuerza de una justa indignación por la ofensa hecha a su padre, Sebastián Miranda, para que abandonara la dirección del despacho de comercio de telas que él había creado y del que era propietario, si quería seguir como capitán de fusileros? Aquel prejuicio social que se quería imponer aunque causara daño al honor y a la consideración ganada por una persona, habla bien claro de lo que constituía el mundo contra el que se levantaba la protesta de una clase social, la de los criollos caraqueños, que buscaba campo libre para dar curso a sus iniciativas y encontraba en las ideas de libertad que le llegaban la justificación teórica de su actitud.

Pero llegará un momento en que la libertad no podrá ser restringida a los intereses de una clase. No hay que olvidar que Bolívar es un mantuano, un hombre de la clase privilegiada, y que Miranda es un ejemplo de la elaborada sociedad que admiró Humboldt cuando pasó por Venezuela, y que luego llegó a serlo del refinamiento de la Ilustración culta europea. Llegará una hora en que la libertad que preconizan los ideólogos tendrá que hacerse a una nueva interpretación, la de ser

[11] La explicación de las raíces y derivaciones de este fenómeno, que se extiende largo tiempo desde la Independencia, ha dado lugar a una abundante literatura, muchas veces de gran interés y valor. Entre ella se cuenta algún libro clásico como los que se deben a Sarmiento, Alberdi o Vallenilla Lanz. Merece recordarse también *La Ciudad indiana* de Juan Agustín García, que tanto impresionaba a Unamuno y que el inolvidable Levene llegaba a comparar con *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges.

una conquista para todo el pueblo. Pueblo llano que en Hispanoamérica es el indio, el negro, el mulato relegado a los últimos fondos de la sociedad. Lo que ese pueblo reclamará como conquista de la libertad no será que caiga tal o cual prejuicio social, sino tener simplemente una vida digna, ser tenido por hombre, no más.

Es absolutamente cierto que esa dimensión de la libertad, que es a la que apuntaban los nuevos tiempos, no estaba en la mente de Bolívar y los otros criollos que conspiraron para romper con lo que sentían como tiranía. Detrás o debajo de la confrontación política con los realistas y de las apelaciones a las ideas que ponían fin al despotismo había una realidad social que, llegado su momento, aflora y deja ver las motivaciones profundas que la agitaban.

No es una casualidad que cuando llegó la lucha por la Independencia, en un principio, detrás de los reaslitas se van los indios, los llaneros, los que eran la gente que nutría el mestizaje. El otro lado era el de los propietarios, de tierras y esclavos, de dinero y de poder social, que es lo que el pueblo bajo veía tan cerca y tan lejos. Lo que cien años después nutrirá los movimientos sociales y será causa de nuevas agitaciones.

Bolívar se dio cuenta a tiempo de la necesidad de cambiar de lenguaje. Esto es un hecho histórico. Sintió la necesidad de unir su causa con la causa de ese pueblo oscuro y retirado. Eso fue en 1816, cuando el Libertador declaró abolida la esclavitud. Unos años antes, el 10 de enero de 1811, por decisión de la llamada Junta Grande, en Buenos Aires, se aprobó una resolución en la que se estipulaba que «sin perjuicio de los diputados que deben elegirse en todas las ciudades y villas, se elija en cada intendencia, exceptuando las de Córdoba y Salta, un representante de los indios que siendo de su misma calidad y nombrado por ellos mismos, concurra al congreso con igual carácter y representación que los demás diputados». Se establecía así a favor de los indios una excepción al principio de igualdad que preconizaría la ideología liberal, como veremos luego, pero era una medida que convenía para poder atraer a la causa de la Independencia a los naturales. En el Plata habían previsto un peligro del que Bolívar se percataría unos años después.

Presencia del indígena en el orden jurídico

Durante el tiempo en que rigió el derecho indiano, el indio fue considerado hombre libre, y esto desde tiempos muy tempranos, corri-

giendo la primera actitud esclavista a la que se inclinó Colón al seguir una forma de pensar y de actuar normal en la época que aquel sistema jurídico vino a corregir.

Las comunidades aborígenes como tales perdieron su independencia desde el momento en que se produjo la incorporación de las Indias a la Corona de Castilla. Fue una situación de hecho, refrendada por las concepciones del derecho público imperante. Consecuentemente y en virtud de los títulos soberanos en que los reyes fundaron su derecho a las Indias, todas las tierras fueron consideradas, en principio, una regalía de la Corona. A los que tienen esto por un abuso que funda una usurpación de España como consecuencia del Descubrimiento, hay que recordarles lo que ha sido en la historia la formación de los dominios territoriales. No comprendemos por qué razón en esto, como en otras cosas, se puede pretender que los pueblos autóctonos de América se escapen a una ley histórica. Que, por ejemplo, también se cumplía bajo el Imperio inca. En él todas las tierras pertenecían al inca, estableciéndose sólo una distribución que permitía tener parte de ellas como usufructo de las poblaciones, con independencia de las que se reservaban para el inca y para el sostenimiento del culto, y que, a su vez, era distribuida anualmente entre las familias, sin que éstas pudieran llegar a tener la propiedad de los lotes que cultivaban. Esto se hizo desde su origen, sin respetar el régimen de propiedades que tenían los pueblos que fueron invadidos cuando el incario se extendió desde lo que es Ecuador hasta Chile.

La expansión española por el continente se hizo, como era natural y ha sido siempre, sometiendo la realidad nueva al derecho vivo que regulaba las relaciones humanas del pueblo colonizador.

> Verificada la conquista, el rey desplazó al Inca y asumió el señorío o dominio eminente, sin afectar al derecho de los naturales. Las Ordenanzas de Población de Felipe II (1573) dispusieron que los asentamientos nuevos se harían sin tomar de lo que fuere particular de los indios, y sin hacerles más daños del que fuera menester para defensa de los pobladores y para que la población no se estorbe [12].

[12] *Cfr.* la obra del profesor Alberto Levaggi *Manual de Historia del Derecho Argentino (castellano-indiano-nacional)*, II, p. 210, Depalma, Buenos Aires, 1987.

Pero en el orden individual, el indio, como decimos, fue tenido por libre, si bien con la consideración de digno de tutela, en razón a la necesidad de protegerlo dada su vulnerabilidad, y por la dificultad que la experiencia, en general, había demostrado, de que pudiera regirse por sí mismo de una forma simplemente razonable, según el orden creado por la civilización que le había dominado, hecho irreversible como tantos de la historia. Y así se estimó que debía ser hasta que hubiera alcanzado el nivel de civismo necesario para ello. De aquí vino el estimarlos como *miserables*, lo que no tiene el sentido peyorativo que hoy se atribuye a este apelativo. Pero no se aplicó al comienzo, como ha explicado el profesor Castañeda, sino que lo será en una Ordenanza de Felipe II, de 1563, cuando lo encontremos por primera vez [13].

> Los indios —dice este historiador— son considerados miserables por el estado de gentilidad en que se encuentran... Y volverán a pasar casi otros dos decenios hasta que el término vuelva a aparecer en la legislación. Que nosotros sepamos, fue en 1580.

Pero siempre con el mismo contenido.

> No es una legislación de paridad con el español; constituye una posición de favor y privilegio, puesto que unos preceptos legales de igualdad serían para ellos desigualdad manifiesta.

Tal es la razón a que obedece el régimen jurídico que se reserva para él [14]. Castañeda recuerda la apreciación de Alcalá Zamora:

> por lo que toca al respeto, al favor, al amparo, a la predilección hacia los indios, es una de las páginas más avanzadas, igualitarias, tutelares y nobles que se han escrito [15].

[13] *Vid.* P. Castañeda Delgado, «La condición miserable del indio», en *Anuario de Estudios Americanos*, XXVIII, 1974, Sevilla. «De los aficionados a la historia —escribe Castañeda, (p. 19)— no hay quien ignore que el principio de la legislación indiana y la clave para entenderla es considerar a los indígenas como menores, incapaces de administrarse por sí, y más de defenderse jurídicamente de los atropellos a que su debilidad los exponía».

[14] *Vid.* en el trabajo de Castañeda una relación completa de los privilegios que se otorgaban a los indios.

[15] En su trabajo *Nuevas reflexiones sobre las Leyes de indias*, Buenos Aires, 1944, p. 59. (Citado por P. Castañeda en el trabajo ya aludido).

El que la aplicación muchas veces dejara que desear, es otra cuestión, que se explica por el amparo que la inobservancia encontraba en la lejanía, invitación permanente a anteponer los intereses propios a obligaciones que eran gravosas. Sería falsear la realidad deducir de ello que las leyes no se aplicaron. Lo desmiente la profusión de pleitos que guardan los archivos y demuestran cómo los indios supieron hacer uso del amparo que la justicia les proporcionaba. Una vez suscitado el pleito, era más difícil sustraerse a la aplicación de la ley, entre otras razones porque los privilegios judiciales eran muy rigurosos y precisos y en los juicios habían de estar asistidos por su protector [16].

Esta situación cambió en cuanto se puso fin a la dependencia de España. El régimen jurídico del indio con arreglo a las ideas liberales que inspiraban la nueva situación ya no pudo seguir basándose en motivos de discriminación favorable como el que acompaña a la aplicación de un estatuto especial, y se sustituyó por otro en el que el principio rector era el de la igualdad del indio y el blanco. Como se ha señalado con acierto, la raza no podía ser el fundamento de tal discriminación, pues el derecho indiano «preveía la futura asimilación jurídica del indio y el español» [17]. Se rechazaba, por tanto, una discriminación que tenía como fundamento la diferencia de nivel cultural, única de la que podía nacer la insuficiencia existente en el indígena para obrar por sí solo en la vida civil. De ella es de la que tenía que venir esa dificultad que se remediaba, en tanto durase, con el sometimiento al régimen de tutela.

Ahora se vinieron a dictar disposiciones que proclamaban la igualdad del indio y el blanco:

> desde hoy en adelante para siempre queda extinguido el tributo que pagaban los indios a la corona de España en todo el terrirorio de las Provincias Unidas (Decreto de la Junta Provincial gubernativa de Buenos Aires, del 1.º de septiembre de 1811);

[16] He aquí algunos de los privilegios judiciales recogidos en la *Recopilación*: «Privilegio 17: Las causas de Indios se deben despachar primero que otras. Privilegio 18: Las causas de Indios se han de despachar breve y sumariamente y con sólo decretos, los negocios que parecieren ligeros. Privilegio 25. En caso dudoso se ha de sentenciar en favor de indios. Privilegio 27: En negocios y pleitos de Indios se prefiere y antepone la equidad no escrita al rigor escrito».

[17] *Cfr.* A. Levaggi, «Tratamiento legal y jurisprudencial del aborigen en la Argentina durante el siglo XIX», estudio incluido en el vol. *El aborigen y el Derecho en el pasado y el presente*, del que es coordinador este mismo especialista de Historia del Derecho. Universidad del Museo Social Argentino, Buenos Aires, 1990, p. 247.

y la Asamblea General Constituyente el 12 de marzo de 1813 declaró

> derogada la mita, las encomiendas, el yanaconazgo y el servicio personal de los indios bajo todo respecto y sin exceptuar aun el que prestan a las iglesias y sus párrocos o ministros, siendo la voluntad de esta soberana corporación el que del mismo modo se les haya y tenga a los mencionados indios de todas las Provincias Unidas por hombres perfectamente libres, y en igualdad de derechos a todos los demás ciudadanos que las pueblan.

El 15 de agosto de 1810, en el Acta de la Constitución del Estado libre e independiente del Socorro (Colombia), se decía:

> En el día que proclamamos nuestra libertad y que sancionamos nuestro Gobierno por el acto más solemne y el juramento más santo de ser fieles a nuestra Constitución, es muy debido dar un ejemplo de justicia declarando a los indios de nuestra Provincia *libres del tributo* que hasta ahora han pagado y mandando que las tierras llamadas resguardos se les distribuyan por iguales partes para que las posean con propiedad y puedan transmitirlas por derecho de sucesión; pero que no puedan enajenarlas por venta o donación hasta que hayan pasado veinticinco años desde el día en que cada uno se encargue de la posesión de la tierra que le corresponda. Asimismo se declara que *desde hoy mismo entran los indios en sociedad* con los demás ciudadanos de la Provincia a gozar de igual libertad y demás bienes que proporciona la nueva Constitución, a excepción del derecho de representación que no obtendrán hasta que hayan adquirido las luces necesarias para hacerlo personalmente.

En el Acta de Federación de las Provincias Unidas de la Nueva Granada, del 27 de noviembre de 1811, se toman previsiones, que en su aplicación quedan a voluntad de las Provincias, sobre el destino de las tierras baldías, cuestión importante dada la extensión del territorio que integraban esas Provincias; y en los dos artículos que siguen se hace una referencia expresa a la situación de los indígenas que eran muchas veces los únicos habitantes de buena parte de esas tierras. El artículo 24 decía así:

> No por eso se despojará ni se hará la menor vejación o agravio a las tribus errantes o naciones de indios bárbaros que se hallen situadas o establecidas dentro de dichos territorios; antes bien, se les respetará como legítimos y antiguos propietarios proporcionándoles el beneficio de la civilización y religión por medio del comercio y por todas aquellas vías suaves que aconseja la razón y dicta la caridad cristiana, y que sólo son

propias de un pueblo civilizado y culto; a menos que sus hostilidades nos obliguen a otra cosa.

En el siguiente (art. 25) se especifica que, por esa razón, los representantes de la Federación se declaran dispuestos a entrar en «tratados y negociaciones con ellos sobre estos objetos, protegiendo sus derechos con toda la humanidad y filosofía que demanda su actual imbecilidad» [18].

Estos textos son un ejemplo de la realidad que, en cuanto a la presencia de los naturales, ofrecían aquellas Repúblicas en el momento de iniciar su vida independiente y que determinaba dificultades para la aplicación del dogma igualitario que se invocó desde el comienzo. Implícitamente se vino a reconocer que el poder público tenía que asumir una cierta función de tutela hasta que, mantenida una acción educativa adaptada a las exigencias de cada grupo de indios y a las condiciones de vida de éstos (no era lo mismo una tribu nómada como la que se contemplaba en Nueva Granada que un poblado establecido con sus moradores dedicados al cultivo o a otros trabajos sedentarios), lo que tomaría un tiempo imprevisible, pudieran incorporarse a la vida civilizada en igualdad de condiciones. No otra había sido la razón discriminatoria conocida bajo el ordenamiento indiano que se trataba ahora de barrer como si fuera un baldón, arrastrando también todo el complejo entramado de protección jurídica que se había ido perfeccionado a lo largo de mucho tiempo.

Por otra parte, se entraba a considerar, como vemos, la posibilidad de entablar, en determinados casos, negociaciones con tribus o etnias que se mantenían rebeldes a toda incorporación, llegándose a sugerir veladamente la posibilidad de amenazadoras medidas, y eso nada más comenzar la lucha para lograr la separación de España, cuando el esfuerzo para atraerlos hacia la causa revolucionaria hubiera debido ser una medida de precaución para evitar que se inclinasen hacia los realistas. ¿Qué no sería más tarde, cuando ese cálculo no fuese necesario y la hostilidad o rebeldía siguiese manteniéndose?

No hay que extrañarse de que no pasaran muchos años sin que,

[18] Los textos citados de la Provincia de Socorro y de las Provincias Unidas de la Nueva Granada, en la obra del constitucionalista colombiano Diego Uribe Vargas, *Las constituciones de Colombia*, II, pp. 341 y 407, respectivamente, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1985.

persistiendo el obstáculo tenaz que se oponía a las pretensiones republicanas, se estuviera dispuesto a eliminarlo por la vía rápida, despojado el poder público de los frenos que significaba aquella carga ética que había llegado a ser sustancia y no mero accidente de la propia política de la Monarquía, heredada de tiempos lejanos y elaborada con una doctrina de fuerte contenido religioso.

Bajo el período español se había llegado a verdaderos acuerdos, revestidos de formalidad, entre autoridades españolas y los jefes de grandes agrupaciones tribales que habían sostenido actitudes muy hostiles, en ocasiones verdaderas guerras, con el poder real. En tierras chilenas, por ejemplo, se recordaba el nada lejano «gran armisticio» acordado en 1726 entre los indios araucanos, con participación de 130 caudillos, y los españoles. Que no impidió, por cierto, que la guerra se reanudara 40 años después.

Pero esa actitud no estaba en contradicción con la política de desigualdad que se mantenía. Todo lo contrario, explicaba las razones que la abonaban. Lo que no ocurría, una vez lanzado en los textos de las leyes fundamentales, el principio de igualdad como un dogma básico y justificante de la nueva situación.

Se venía a reconocer a un grupo étnico determinado, en virtud de su situación, peculiaridad cultural y su misma etnia, una personalidad jurídica que ningún otro grupo de la República se permitiría reclamar. Al reconocerles personalidad para concertar esa manera de ser tratados, se les ponía en una situación peculiar dentro del ordenamiento, que se pretendía precisamente inspirado por criterios racionales.

El hecho que determinaba esto no era difícil de explicar. La realidad de grupos indígenas, no fáciles de asimilar por el cuerpo social que contaba ya con siglos de elaboración de sus estructuras y que entraba en una fase natural de crecimiento al alcanzar la Independencia política, no podía negarse. Era algo muy conocido años atrás por las autoridades virreinales y se solventaba por los acuerdos que el régimen de desigualdad permitía sin forzar los principios inspiradores de la legislación, y también haciendo uso de las medidas de amplia protección del derecho indiano. Ahora, en el régimen republicano, tampoco se podía obrar como si no existieran los indios, con sus poblados fijados de antiguo en la geografía que les era familiar y acostumbrados al respeto casi religioso que había rodado sus tierras durante decenios y decenios.

En el tiempo pasado esos temas de la tierra son los que suministra-

ron el mayor número de cuestiones legales provocadas por las comunidades indígenas en defensa de los espacios a los que estaban unidos por generaciones. En ese momento, la presencia de aborígenes que impedían el acceso a grandes porciones de terreno y trazaban como una frontera aparecía con el carácter de un obstáculo al principio de efectividad en el mantenimiento de la soberanía territorial, que se imponía con mayor evidencia al fraccionarse el enorme espacio que había sido *uno solo* bajo una misma cabeza, en una pluralidad de Estados independientes. El concepto de la igualdad relacionado con el ejercicio de la ciudadanía se compadecía también difícilmente con ese estado de cosas. Tenía que pactarse, acordarse con los jefes de grupos muy rebeldes que no eran fáciles de reducir, porque tampoco se les podía dejar estar, beneficiándose de las enormes extensiones aisladas de aquella geografía inmensa, por la sencilla razón de que la nueva administración hubo de empeñarse muy pronto en una ambiciosa política rural y de delimitación de las tierras.

Aquí es donde se topaba con los indios y no había medio de sustraerse a ello. Este problema no se planteaba con aquellos otros grupos humanos que vivían desde siempre sumergidos en lugares inaccesibles de la sierra o la selva y que, para entonces, ni siquiera se sabía de ellos con precisión, a no ser por las actividades misioneras.

Así se venían a unir dos problemas de complicada explicación dentro del nuevo ordenamiento: la creación de situaciones que se resolvían con ficciones de tratados, de difícil aceptación jurídica; y la imposibilidad de querer conseguir determinados objetivos políticos respetando, al mismo tiempo, la tradicional protección de la tierra que era de propiedad o de usufructo de los naturales, comunitaria o individualmente.

Todo conspiraba contra ellos: una legislación que venía a hacer tabla rasa de sus privilegios antiguos, la disminución de su población, que imposibilitaba mantener en explotación tierras que pasaban a aumentar el número de los baldíos; la ocupación del desierto por la política de ocupación territorial del gobierno. Con naturales variaciones, los testimonios saltan a la vista en la Gran Colombia, en el Alto Perú y en los dos extremos continentales del norte y del sur, México y Argentina.

Con relación a la Argentina, el citado profesor Abelardo Levaggi ha hecho una interesante recopilación que nos permite conocer las circunstancias que rodearon a este problema en muchos casos. He aquí algunos que ilustran lo dicho:

1811: expedición a las Salinas Grandes por el coronel P. A. G., quien escribe al Gobierno de Buenos Aires:

> Nadie negará que los caciques podrán tratar libremente con nosotros y celebrar pactos valederos. Los caciques Q. E. y V. nos ofrecen sus tierras, desean formalizar tratados... ¿Quién negará la justicia con que podemos rechazar las agresiones de cualquier tribu que intente perturbarnos en el goce de los derechos adquiridos por un legítimo solemne pacto con los caciques amigos?

El argumento para una destrucción por las armas quedaba preparado.

1819: Parlamento celebrado en el paraje Mamul Mapú, a unas 200 leguas de Buenos Aires, entre varios jefes de la nación ranquel y un comisionado gubernamental: el Gobierno argentino propone, para que la amistad sea sólida, medidas para que algunos ladrones dejen de robar a los argentinos sus haciendas y una determinación de la línea de frontera en la banda oriental del río Salado y la localización de unas poblaciones. Sometimiento de la Administración pública a las imposiciones de un grupo, al que teme.

1827: Tratado de vasallaje suscrito entre el corregidor y el cacique de los pueblos de indios misioneros de San Miguel y Nuestra Señora de Loreto y el Gobierno de Corrientes:

> las causas y fundamentos que dieron los enviados indígenas fueron: el total abandono que yacían sus representados por la falta de auxilios espirituales y políticos; carecer de toda clase de recursos para entablar el orden de los pueblos, y menos de adquirir un grado de posición pacífica de sus derechos para consultar los medios de su seguridad y tranquilidad; y sobre todo las privaciones de todo género que sufrían con el hambre y la desnudez que los oprimía.

Indefensión por la caída de normas que existieron para la protección aborigen e introducción de una figura de «vasallaje» que es un contrasentido dentro de la filosofía liberal del momento.

1869: Como consecuencia de un litigio sucesorio se plantea la vigencia de unos compromisos asumidos frente a una tribu; un ministro del Gobierno no tiene inconveniente en prescindir del principio jurídico de igualdad ante la ley:

> dadas las condiciones en que se encuentran hoy esas tribus respecto, no sólo a su modo de ser, sino a sus relaciones con las autoridades del país, sería de alta conveniencia social y política, librar a ellas... la gestión de estos intereses, evitándoles así el abandono de sus toldos para recurrir a los tribunales, ahorrándoles al mismo tiempo la dilación y crecidos gastos que origina siempre la formación y tramitación de un expediente, y haciéndoles... más aceptable una civilización, cuyas prácticas no han podido aún conocer, ni apreciar debidamente.

El fiscal de primera instancia que intervino en el caso se opuso a tan extraña innovación:

> La excepcionalidad que para ellos se pide sólo puede nacer de su no sometimiento a la ley común y este sometimiento no produce para los habitantes de un país, sino obligaciones; pero nunca derechos parecidos a un Estado independiente.

Pero el fiscal de la alzada aceptó la tesis innovadora del ministro con este curioso argumento:

> Ellos viven como independientes y se consideran nuestros aliados en nuestro territorio, conservando todos los usos y costumbres del desierto que no han querido abandonar; y que altas conveniencias exigen, por ahora, que no se les obligue a ello. Aún no ha llegado el tiempo en que esas tribus sometidas queden completamente sujetas a nuestra jurisdicción y gocen también de los derechos todos del ciudadano y cumplan con los deberes y cargas del mismo.

Este interesante caso es la evidencia de que el dogma igualitario que se utilizó para desmontar una legislación de protección indigenista, alegándose ser disciminatoria, no resistía lo que la realidad venía a imponer y se llegaba a una verdadera adulteración de los principios jurídicos en que se quería basar el ordenamiento.

Sobre las incongruencias a que conducía la disposición de conceder aquellos acuerdos con los indios basta citar lo que el gobernador de Córdoba informó al ministro de la Guerra el 27 de septiembre de 1854, al anunciarle las bases de paz concluidas con los emisarios de los caciques en la Concepción del Río:

> en adelante los indios serán respetados en las provincias confederadas siendo garantidos y de que no recibirán mal alguno en su persona y bienes, pudiendo, por tanto, venir libremente por vía de comercio o de trabajar en cualquiera otra cosa si lo quisieren.

Al darnos el profesor Levaggi estos interesantes datos, deja también constancia del desconcierto de los juristas al tratar de encajar tales «tratados» dentro de la lógica jurídica que imponía el ordenamiento establecido y comenta:

> es curioso que los juristas, en sus esfuerzos por definir la naturaleza de los tratados, se inclinaran a compararlos con los que celebraba el gobierno de los Estados Unidos con las tribus indias de su territorio y que se olvidaran de los propios antecedentes indianos, que eran su verdadero origen, y con los cuales no había existido solución de continuidad. Se seguía practicando la vieja institución indiana sin tener una clara conciencia de ello. La corriente avasalladora del modelo constitucional norteamericano les impidió ver la realidad [19].

Por lo que se refiere a las Repúblicas de la América austral se daba, sin embargo, otra similitud con los Estados Unidos por aquel tiempo, en materia de indios y tierras: la eliminación, sin mayores preocupaciones, a balazos, de los naturales que no desalojaban las tierras que querían los blancos, utilizando fuerzas regulares del Ejército, para mayor ignominia.

Entre 1829 y 1832 se dieron batidas en gran escala por Rosas, y en 1879 por Roca. En estas últimas se calcula que se abatieron unos 20.000 indios, sin excluir mujeres, niños y ancianos. El presidente Avellaneda, después de la campaña emprendida contra las tribus del sur, promulgó un decreto con fecha 22 de agosto de 1879 en el que manifestaba el propósito de solucionar con medios legales la colocación de las familias y menores indígenas aprehendidos porque

> en el estado y condición de aquellos el Estado debe velar por su educación y bienestar, hasta que se hallen en aptitud de procurarse a sí propio (*sic*) los beneficios de la civilización.

En los Estados Unidos, la marcha hacia el oeste exigió desalojar a los indios de sus territorios de caza. Y así se hizo sin contemplaciones. En 1816 el estado de Indiana se estructuró sobre territorio de indios, y conocida es la manera implacable con que se actuó frente a los naturales que eran obstáculo a esa expansión.

[19] *Ibidem*, p. 256.

Pero lo que tuvo más graves consecuencias en el régimen legal que fue entrando en vigor en las distintas Repúblicas fue la insistencia en presentar como una liberación para el indio la abolición del tributo, de una carga que representaba su sujeción. No se reparó en que el tributo era también la permanencia del derecho sobre la tierra. Su supresión entrañó una pérdida de derechos, que se consideraron extinguidos con él. Se pasaba a considerar esos terrenos como vacos y se incorporaban al dominio fiscal. Muchas veces esto determinaba reclamaciones de los caciques o de los pueblos, y la administración encontraba en ello ocasión para enviar las fuerzas y reducir a los que únicamente defendían lo suyo. Naturalmente que en las Cámaras se levantaron voces protestando del atropello y defendiendo al indio, como Miguel Esteve Saguí, en el Senado de la provincia de Buenos Aires en 1866: «¿Quién puede tener mejor derecho a la tierra que estos naturales, que desde las remotas generaciones han sido siempre los dueños de ella?». Héctor Juliánez, jurista argentino que estaba en la mejor tradición de Sarsfield, esgrimió en una obra notable argumentos jurídicos basados en la codificación civil y concluía que

> los indios tienen un derecho indiscutible a las tierras que han ocupado treinta años y de las cuales fueron desalojados por las expediciones militares... Los indios despojados, o sus sucesores, pueden actualmente entablar sus respectivas acciones posesorias o reivindicativas [20].

Pero las voces sensatas que se levantaron no fueron bastante para alterar la dirección tomada por una política en que la incorporación al problema indígena no se hacía ni con la fuerza ni con la prudencia que su importancia hubieran requerido.

El problema en las Constituciones

Parecería que, por lo menos en los países de mayoría indígena, los problemas nacidos de la existencia de una población autóctona deberían haber encontrado su lugar en los textos de las leyes fundamentales. De haber sido así, es muy probable que se hubiera impulsado la preparación de una legislación específica que desarrollara los principios cons-

[20] En su obra *Las tribus salvajes ante el derecho internacional*, Buenos Aires, 1873. (Citada por A. Levaggi.)

titucionales en los que habría estado el punto de referencia, la indicación de los objetivos a alcanzar. Sin embargo, no ha sido así.

El gran movimiento constitucional de Hispanoamérica, tan pródigo en textos, ha permanecido de espaldas a todo este capítulo de cuestiones de tanta gravedad humana y relacionadas con el pasado histórico de las Repúblicas nacidas de la emancipación de los reinos españoles en el Nuevo Mundo. Esto es tanto más sorprendente si se tiene en cuenta que pocos aspectos de la realidad podían contar con tal riqueza de antecedentes legales y jurisprudenciales como los relacionados con el indio y los problemas que plantea su incorporación a unas colectividades que, casi en su totalidad, tenían, como factor determinante de su composición social, el origen mestizo de gran parte de su población. Incluso en algunos casos, la presencia de las masas indígenas era una expresión de su propia identidad, de su riqueza humana, por tanto.

Es necesario llegar hasta el presente siglo para, rebasado ya el primer cuarto, encontrar preceptos que abordan de forma directa esta realidad evidente. La Constitución peruana de 1933 y la boliviana de cinco años después son las primeras que incluyeron disposiciones dirigidas a la regulación de la política indigenista.

La primera contiene un título entero (el XI, las «Comunidades indígenas»), compuesto de siete artículos (del 207 al 212, ambos inclusive). Pese a significar una novedad de no pequeño alcance, no sólo en el Perú, sino en el resto de Hispanoamérica, apenas ha merecido ser destacada. Pareciera como si el tema indigenista hubiera entrado de puntillas en la realidad constitucional hispanoamericana, tratando de pasar inadvertido. Comentaristas tan minuciosos del desarrollo constitucional del Perú como José Pareja Paz-Soldán y Vicente Ugarte del Pino [21] no hacen comentario al respecto, cuando, sin embargo, se detienen para resaltar lo que este texto tiene de novedoso, y es verdad, en muchos aspectos, tanto en su contenido como en el clima político que lo rodeó [22].

[21] *Vid.* J. Pareja Paz-Soldán, *Las Constituciones del Perú*, Ed. Cultura Hispánica. Madrid, 1954; Vicente Ugarte del Pino, *Historia de las Constituciones del Perú*, Editorial Andina, S. A., Lima, 1978.

[22] Ambos autores ponderan sus novedades en lo referente a los poderes del Estado, en particular el llamado Senado «funcional». Igualmente se refieren a los preparativos constituyentes, señalados por la aparición de fuerzas políticas que estaban llamadas a jugar un papel decisivo en los años siguientes, no sólo en este país sino en todo el hemisferio, como fue la aparición de Raúl Haya de la Torre y del movimiento Aprista.

Sobre todo cuando no dejan de mencionar la mayor sensibilidad que se aprecia sobre los problemas sociales. La verdad es que merecía destacarse el hecho de que, por primera vez, el tema de la realidad indígena hacía su aparición en un texto fundamental.

Y esto por la simple razón de que, con independencia de la existencia de normas de rango inferior, una cuestión que está situada en la base misma de la realidad social de muchos países (y en algunos la condiciona de manera decisiva, como lo revela la historia de su política y de sus movimientos sociales) no es cosa secundaria.

La Constitución de 1933 del Perú reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas y su personalidad jurídica (art. 207), de forma que ya existe el apoyo legal esencial para poder actuar con plenitud de atribuciones en el ordenamiento en orden a alcanzar y defender los fines que les son propios. El Estado se compromete a garantizar «la integridad de la propiedad de las comunidades» (art. 208), la cual se declara «imprescriptible e inajanable —además de inembargable— salvo el caso de expropiación por causa de utilidad pública, previa indemnización» (art. 209). Se señalan, además, ciertas obligaciones del Estado que suponen una acción de protección y también el compromiso de promulgar la «legislación civil, penal, económica, educacional y administrativa, que las peculiares condiciones de los indígenas exigen» (art. 212). Sería imposible detallar aquí lo que ha significado en la práctica el cumplimiento de este compromiso de los poderes públicos al dar ocasión al desarrollo de una normativa especial. Lo importante es señalar que el reconocimiento de lo peculiar del tratamiento que reclama lo indígena tiene ya rango constitucional.

La Constitución boliviana de 1938 recoge la materia en la Sección XIX con el epígrafe «Del Campesinado» y que comprende tres artículos. Por el primero (art. 165) se reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas; por el segundo (art. 166) se alude a las peculiaridades regionales del país, que obligarán a considerarlas a la hora de elaborar la legislación indígena y agraria; y el último (art. 167) tiene un carácter programático al establecer que «el Estado fomentará la educación del campesinado, mediante núcleos escolares indígenas que tengan carácter integral abarcando los aspectos económico, social y pedagógico».

Si se tienen en cuenta las características del país, debidas a la complejidad de su estructura social, en la que existen, no ya diversas clases

sociales separadas por grandes desniveles económicos o culturales, sino verdaderas etnias muy diferenciadas (el indio del altiplano y el nativo de las llanuras y los trópicos, perdido en sus desiertos y selvas) o tipos humanos sin posible equiparación (el mestizo sin hábitos civilizados y el boliviano muy evolucionado y culto), se hace comprensible la alterada vida que ha sufrido desde el inicio mismo de la etapa republicana, y las dificultades con que se ha enfrentado para ordenar su vida de nación independiente, una vez desgajada de la unidad administrativa y de convivencia social que le facilitaba el virreinato. Es, con Guatemala, el país hispanoamericano de mayor índice de población autóctona y, como señalaba el jurista Ciro Félix Trigo en su estudio de la evolución constitucional hace años,

> la inmensa masa de autóctonos permanece al margen de tal ordenamiento fundamental y sólo un reducido porcentaje de indios, por el proceso de cruzamiento, lentamente y en escala reducida, va incorporándose a la manera occidental de vivir. Pero esto únicamente beneficia a un sector minoritario, quedando intacta en su primitivismo la mayoría de los pobladores del campo [23].

¿Se puede seguir considerando que tal es la situación de Bolivia 35 años después? En gran medida sí, aunque la inestabilidad política ha cedido. Pero en una consideración sociológica y de filosofía de la historia, como la que aquí corresponde, es necesario rendirse a la evidencia de que el problema de fondo que palpita tras aquel juicio, persiste, y que las previsiones con que terminaba su análisis siguen siendo válidas:

> La solución reside —agregaba entonces— en elevar, asimilar e incorporar a los aborígenes a la vida civilizada y no en invertir los términos, pretendiendo nivelar por abajo. La tarea por cumplir es inmensa, pues se trata de instruir, educar y civilizar a más de dos millones de habitantes.

Los textos constitucionales posteriores (1938, 1945 y 1947) han mantenido los mismos artículos mencionados sin niguna modificación.

Precisamente en el curso de la década de los 40 se registró una mayor recepción constitucional de estos temas en Hispanoamérica, que se inició con el otro gran país indigenista, Guatemala, llenando así un va-

[23] C. Félix Trigo, *Las Constituciones de Bolivia*, Instituto de estudios Políticos, Madrid, 1958, p. 50.

cío incomprensible. En efecto, la Constitución de 1945 dedicó varios artículos a esta materia. Era un texto que reflejaba en muchas de sus disposiciones el clima revolucionario del que había salido, después de los golpes militares que se sucedieron al ser derrocado de la presidencia el general Ubico, en junio de 1944. En ese clima se introdujo por los autores de la Constitución un artículo fundamental, el 83, en el que se deja clara cuál es la orientación que quiere emprender el gobierno sobre la política indigenista:

> Se declara de utilidad pública e interés nacionales —dice el precepto— el desarrollo de una política integral para el mejoramiento económico, social y cultural de los grupos indígenas. A este efecto pueden dictarse leyes, reglamentos y disposiciones especiales para los grupos indígenas, contemplando sus necesidades, condiciones, prácticas, usos y costumbres.

La redacción de la disposición traduce muy bien lo que, leyendo las actas de los trabajos de la Comisión, se comprende: las formas de vida de los indígenas en Guatemala, en determinadas áreas o regiones, revelan un apego tal a los usos y costumbres ancestrales, que difícilmente se puede pretender una incorporación de estas partes de la población, sin respetar lo que constituye la esencia de su supervivencia. Usos y costumbres que aparecen con una fuerte vinculación a sus necesidades naturales y espirituales. Con acierto, pues, y mostrando por primera vez que no se era indiferente a algo tan evidente como elemental, en orden al respeto de la dignidad humana de un sector de la población que ha sido tan castigado por el desprecio y la falta de consideración de sus derechos fundamentales, se dio cabida a una disposición en que expresamente se hace manifestación de que por la política estatal se respetará una realidad que forma parte de la historia misma de la nación. Complemento de lo anterior es lo que establece el artículo 67 al fijar la política a seguir en materia de viviendas para los trabajadores. Se tienen en cuenta los hábitos de los indígenas y se dice que se hará por la administración pública que las viviendas de los trabajadores indígenas en fincas rústicas

> formen aldeas dentro de la misma propiedad, con el objeto de que aquellos disfruten de los beneficios culturales y sanitarios de los centros urbanizadores.

Es interesante señalar que en la fase constituyente se dudó entre abordar el problema creando una legislación y administración especial, incluso por medio de un Ministerio de Asuntos Indígenas, o considerarlo un problema más de la realidad nacional y tratarlo dentro del marco de la legislación común. Esta fue la solución adoptada, que probablemente es más realista y se presta menos a una derivaciones demagógicas.

Diez años después, la Constitución de 1956, surgida del golpe político-militar del teniente coronel Castillo Armas, tuvo el acierto de repetir casi enteramente el artículo 83 de su antecesora.

Lo dicho hasta aquí respecto de Guatemala es lo que nos dice la evolución de las Constituciones, pero sería desconocer la realidad si nos detuviéramos en esta realidad puramente formal. La población autóctona en este país ha sido sometida, por razones de carácter político, a un trato inhumano, cuando no a verdaderas acciones de exterminio. Es un hecho bien conocido y documentado y, sin duda, uno de los ejemplos más clamorosos del desprecio a la dignidad de unos grupos humanos que, en las leyes del país, se reconocen necesitados de protección y de una legislación especial. Caso éste sobre el que volveremos en el capítulo final de este libro.

Pero todavía en aquella década de los 40 hay que señalar que, en 1946, en Ecuador y Brasil se dieron nuevas Constituciones en las que se incluyeron importantes disposiciones como directrices de la política gubernamental en materia indigenista. La del Ecuador contiene una disposición de carácter general por la que se impone al poder público la obligación de promover, con carácter preferente, el mejoramiento del indígena, de fomentar su incorporación a la vida nacional y su acceso a la propiedad, aparte otras medidas de carácter social. Que expresamente se reconozca en un texto de este rango que sea necesario dar preferencia en la acción de gobierno a la incorporación de la población indígena a la vida nacional es un dato legislativo de primera importancia porque representa un paso adelante en una línea que se impone como la única sensata [24]. El texto, además, contiene otras disposiciones

[24] Algo que fue seguido por Venezuela en su primer texto legal del año siguiente, en cuyo art. 72 se declaraba que incumbe al Estado, como deber, la incorporación de los indios a la vida nacional, para lo cual anuncia leyes especiales considerando las características culturales y las condiciones económicas de las poblaciones autóctonas.

de carácter especial sobre puntos concretos (sanidad, trabajo agrícola, educación, etc.)

La de Brasil incluye una disposición muy significativa porque revela la existencia de un problema endémico en relación con la población aborigen, causa de permanente injusticia y de graves violaciones de los derechos fundamentales del hombre. La disposición en cuestión (art. 217) precisa que «será respetada a los indígenas la posesión de las tierras donde se hallen permanentemente establecidos, con la condición de no transferirlas». La disposición ahí está, pero Brasil es escenario también de una de las más flagrantes violaciones de los derechos de hombre contra las comunidades indígenas desplazadas de sus territorios por poderosos intereses multinacionales, con la complicidad pasiva, por no decir activa, de las autoridades.

Dentro de esta materia jurídico-constitucional de la que tratamos aquí, tiene verdadero relieve como avance en la evolución legislativa lo realizado por la República de Panamá en su texto de 1950. Se incluyó en él un largo capítulo (el VI del título III), en el que se ofrece todo un programa sobre las colectividades campesinas e indígenas, que superaba cuanto antes se había hecho en Hispanoamérica en leyes de este rango. Lo que era breve esbozo en la ley ecuatoriana o en la venezolana, aquí es una explícita manifestación formulada de la forma más completa que pueda desearse:

> El Estado —dice la declaración general con que se inicia el capítulo— dará protección especial a las colectividades campesinas e indígenas con el fin de integrarlas de manera efectiva en la comunidad nacional, en cuanto a sus normas de vida, en lo económico, lo político y lo intelectual. La acción relativa a los indígenas se efectuará conservando y desarrollando al mismo tiempo los valores de la cultura autóctona (art. 94).

Y en el artículo siguiente especifica en seis largos apartados la totalidad de las medidas que realizará de forma metódica y continuada el Estado panameño para alcanzar los fines de integración económica.

Hasta esa fecha era, sin duda, el texto legal más completo en las diferentes Repúblicas, dentro de la orientación que se iba afirmando para proteger los derechos de la población indígena. Aquí, además, se establece un paralelismo entre el indígena y el campesino, que tiene una evidente significación dada la estructura social del país.

Se propone, en primer lugar, «dotar gratuitamente a los campesinos

e indígenas de las tierras de labor necesarias, expidiéndoles el título de propiedad correspondiente»; especifica que cuando faltaren las tierras baldías nacionales en las condiciones que la ley señala se irá a la expropiación de tierras particulares que sean incultas o estén ociosas, y las comprendidas en este segundo supuesto que excedan de cien hectáreas o, si son de menor extensión, pertenezcan a personas que no se dediquen exclusivamente a la agricultura o a la ganadería como medio de subsistencia. Con ello se demuestra que la intención de ayudar a las comunidades indígenas se vincula a la política de promoción agrícola, inspirada en principios de justicia social y distributiva, que el propio texto recoge en varias partes de su articulado. Se reconoce luego la existencia de las reservas indígenas ya establecidas, además de conservar otras tierras para las comunidades indígenas, prohibiendo su adjudicación a cualquier título.

La promoción de la educación de los indígenas para que obtengan los conocimientos necesarios que les permitan elevar su nivel de vida se tiene en cuenta con la previsión de que el Estado creará, «por todos los medios adecuados», servicios de crédito agrario o instituciones técnicas que les introduzcan en los sistemas científicos de cultivo. Igualmente se prevé tomar medidas que aseguren la estabilidad del mercado y precios equitativos a sus productos o que permitan establecer cooperativas de producción, distribución y consumo. Se llega hasta tener en cuenta la necesidad de facilitar medios de comunicación y transporte que unan las colectividades indígenas con los centros de distribución y consumo; y se señala el propósito de fomentar y estimular el desarrollo de la agricultura, la industria rural y las artes regionales por medio de primas o de otros incentivos (art. 95). Este importante capítulo termina señalando los fines especiales que deberán tener las escuelas para campesinos e indígenas: primero de todo, «crear la conciencia de los deberes, derechos, dignidad y posibilidades del ciudadano panameño»; en segundo lugar, «despertar el interés por la vida en el campo mediante la enseñanza objetiva de los elementos materiales indispensables a una vida rural segura, saludable y decorosa» y, finalmente, «llevar a los hogares campesinos e indígenas la acción de los organismos de educación y asistencia que tiendan a elevar su nivel moral, cultural y social» (art. 96).

Todo esto compone un verdadero programa, tanto legislativo como de acción administrativa, que se diría excesivo, por su minuciosidad, para un texto de rango fundamental como es el de una Constitución.

Hay aquí materias que serían propias de una legislación especial e incluso de disposiciones reglamentarias. En ese sentido se puede decir que se ha pasado del vacío anterior, de una ignorancia de situaciones y realidades que no era aceptable en la ley que debe marcar las grandes directrices y propósitos del Estado, a una agrupación en la ley básica de lo que tendría su lugar en otros niveles del ordenamiento.

Ahora bien, es de destacar que la ley panameña indica un cambio de actitud de la mayor importancia en orden a la protección de los derechos fundamentales del hombre dentro de las comunidades indígenas. Y este ejemplo lo encontramos más recientemente para hacernos ver que estamos en presencia de una línea evolutiva que se va señalando de manera cada vez más firme.

Nos referimos al texto de la recentísima Constitución Política de Colombia, elaborada por la Asamblea Nacional Constituyente de esta República y firmada el 7 de julio de 1991.

Diversos artículos se refieren a los derechos de las comunidades indígenas, a las peculiaridades de los grupos étnicos que viven dentro del espacio territorial colombiano. Lo importante en esta tan reciente experiencia legislativa de un país Hispanoamericano, es la profundidad y extensión con que el tema fue debatido y estudiado en el seno de las Comisiones de esa Asamblea Constituyente [25]. No importa que, como es natural, muchas cosas que allí estuvieron presentes en los trabajos parlamentarios no pasaran al texto. Se estudiaron y debatieron y eso es una contribución que aprovechará a todos los trabajos futuros sobre esta materia, en Colombia y en los otros países hispanoamericanos. Permitió examinar aspectos que, sin duda, son realidad también en otras Repúblicas, pero que no se han considerado relevantes por ignorancia o, conociéndolos, no se ha sabido todavía darles cobijo en una legislación a tono con la sensibilidad de nuestro tiempo para estos problemas.

Por eso debe ser destacado el precedente que ha sentado Colombia y el camino que ha abierto para lo que es verdadera solución de la gran cuestión siempre planteada: la incorporación de las etnias y comunidades indígenas al cuerpo social del país constituido del que, por los aza-

[25] Agradecemos al senador colombiano doctor Diego Uribe Vargas, miembro de la Asamblea Nacional Constituyente, la colaboración prestada a nuestra investigación al hacernos llegar el texto estenogáfico de los debates de las comisiones que se ocuparon del tema indigenista.

res históricos, son hoy parte de forma irreversible y al que deben saber integrarse sin que eso signifique la pérdida de sus propios valores.

Esto ha sido particularmente recogido en muchos de los artículos del texto colombiano. Por ejemplo, el art. 10, cuando precisa que «el castellano es el idioma oficial de Colombia», agrega inmediatamente después que «las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios», con lo que prueba toda la importancia que concede a la lengua como valor fundamental en orden a la perduración de la identidad de una cultura. A ella hace referencia el artículo 68, que trata de la libertad de enseñanza, y que en su sexto apartado cuida de señalar que las personas «integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural».

Dentro de la organización territorial (título XI) se señala que las posesiones indígenas adquieren la condición de «entidad territorial», junto con los departamentos, los distritos y los municipios. Lo que significa que gozan, en la medida que lo permitan sus peculiares características, de los derechos que se enumeran en el artículo siguiente: 1, gobernarse por autoridades propias; 2, ejercer competencias; 3, administrar recursos y establecer tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones; y 4, participar en las rentas nacionales. Es evidente que con esto se han puesto las bases para introducir un cambio considerable respecto de situaciones pasadas. No es exagerado subrayar lo que representa como índice de la evolución y de la sensibilidad más reciente en esta materia.

Pero como novedad legislativa que no dudamos en calificar de histórica, debe señalarse la siguiente: se ha tenido en cuenta, lo cual no es privativo de Colombia, aunque sea la primera República que ha sabido abordarlo, el hecho de la existencia de etnias que dan base a comunidades muy definidas, y que habitan en territorios extensos sometidos hoy a demarcaciones territoriales con diferentes normas o autoridades separadas dentro de un Estado o, incluso, a la soberanía de diversos Estados limítrofes. Hecho que es inevitable consecuencia de que el desarrollo de los acontecimientos históricos de un pasado ya remoto se ha producido sobre una realidad humana precedente y que ha subsistido prácticamente intacta por diversas razones, entre otras y principalmente, por los imperativos de la geografía y por la fuerte relación que se establece entre el hombre y la tierra. Esta realidad es, no por antigua o desconocida, menos evidente, y de acuerdo con concepciones hoy aceptadas y

que toman su fuerza, no de ideas más o menos modernas, sino de exigencias derivadas nada menos que del respeto a la dignidad del hombre, debe ser considerada por el derecho de los países civilizados.

Así, el artículo 329 establece una norma que no es sino aplicación al caso de un principio habitual en el derecho público interno:

> La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas.

Pero después de precisar que «los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable», con lo que recoge una norma que ya existía en el Nuevo Reino de Granada, como sabemos, pasa a contemplar en un parágrafo especial el supuesto que señalábamos:

> En el caso de un territorio indígena que comprenda el territorio de dos o más departamentos, su administración se hará por los consejos indígenas en coordinación con los gobernadores de los respectivos departamentos.

Esto está muy bien en el orden administrativo territorial y dentro del ordenamiento nacional interno. Pero, ¿y en el caso de que se trate de comunidades indígenas que habitan en una zona fronteriza?. ¿Cómo se resuelve el problema de su nacionalidad?. El artículo 96.2.c) establece que

> los miembros de pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos [tendrán la nacionalidad colombiana por adopción] con aplicación del principio de reciprocidad según tratados públicos [26].

[26] He aquí el texto de la introducción de la ponencia al debate sobre este interesantísimo tema, celebrado en la Asamblea Nacional Constituyente el 26 de agosto de 1991. Es, en verdad, una página que marca una fecha en la evolución del Derecho constitucional hispanoamericano. La conciencia de que se colma un vacío y se abre un camino no recorrido antes es clara en las palabras del ponente:

«Hemos querido introducir en la nueva Constitución un tema propio de la realidad colombiana que compartimos con otros países iberoamericanos y que ha sido injustamente ignorado hasta nuestros días.

Se trata de los pueblos indígenas que habitan las fronteras colombianas, como los emberas del Darien en los límites con Panamá, los wuagu limítrofes con Venezuela, los yanuma-

Se ha sentado así, con una solución jurídica perfectamente aceptable, un precedente de enorme importancia en un continente en el que la pluralidad étnica es la primera realidad humana que se impone. La realidad es la verdad de las cosas, como advierte el filósofo, y esto no puede olvidarlo el legislador. Aquí ha sido así.

mis y nukats que habitan en zonas limítrofes con Brasil y los cunas o awacs que habitan en las fronteras colombo-ecuatorianas.

Cada una de estas comunidades indígenas comparte una organización social, religiosa y política; es por esto que la interrelación cultural entre emberas que habitan territorio colombiano y emberas que habitan en territorio panameño es un hecho, muy a pesar de los límites políticos hoy existentes.

El asentamiento de las comunidades indígenas en territorio iberoamericano precedió la delimitación de las actuales fronteras; ello ha afectado comunidades indígenas nómadas fronterizas, que aún hoy no asimilan el concepto de límite político, ficción ésta que pugna con sus costumbres. Igualmente se conservan familias enteras que se encuentran divididas por fronteras.

Frente a esta realidad, la Comisión I ha querido reconocer en forma automática la categoría de colombiano por nacimiento a quien siendo miembro de pueblo indígena, que comparte territorios fronterizos con Colombia, ingrese a nuestro territorio nacional.

Lo anterior, no a título de graciosa concesión, sino atendiendo a principios de elemental justicia y reivindicación de derechos, y sin perjuicio de que en el futuro y gracias a lo que sería un importante precedente en Iberoamérica se regule la materia a través de tratados y se fije la debida reciprocidad».

Capítulo VIII

EL HOMBRE DE LA AMÉRICA DE HOY Y DE MAÑANA

La reflexión sobre los distintos períodos de la evolución de América, con la sensibilidad alertada para cuanto tuviera relación con los problemas humanos, nos ha mostrado toda la trascendencia del hecho americano para lograr una visión más honda de los grandes temas que van unidos a la existencia histórica del hombre: la presencia de su dignidad aun en las condiciones más adversas o en las mayores oscuridades de la barbarie y el atraso; su libertad, siempre amenazada por la maldad o los errores que crea la limitación del ser humano; el misterio turbador de su dispersión sobre la faz de la Tierra; el valor sublime de la entrega para el bien de los otros y la defensa de la justicia. Con todo esto, la historia de aquel, un día, llamado Nuevo Mundo compone un friso grandioso que culmina con la creación de una realidad humana nueva, a cuyo nacimiento ha contribuido una pluralidad de etnias y culturas procedentes de todos los rincones de la Tierra.

Los que creían hallar un camino nuevo y poder llegar por occidente a lo que ya se tenía conocido desde oriente vinieron a dar vida a eso, al «hecho americano», del que entre otras consecuencias se siguió que aquellos que encontraron no sólo supieran de hombres que venían de continentes que no podían imaginar, sino que con el tiempo supieran también de los que con ellos habían compartido un mismo hemisferio —«multitud de tribus discordantes en las ideas y en el habla, órgano de las ideas, poblaban nuestra América» [1]—; así todos pudieron reconocerse partes de una misma humanidad, incorporarse al ritmo de la historia en la que necesariamente les esperaba un lugar y dotarse de una

[1] M. A. Caro, «Americanismos en el lenguaje», en *Estudios literarios*, II, Bogotá, p. 32.

lengua común que les diera un vínculo, una unión que la geografía por sí sola no había podido darles.

Etnias y culturas se influyeron y cruzaron en aquel escenario en formidables proporciones a lo largo de medio milenio. La parte del Nuevo Mundo que tuvo en los pueblos procedentes de la Península Ibérica el instrumento de transmisión de la cultura europea occidental vio desarrollarse en toda la extensión de su geografía una nueva humanidad fruto del mestizaje. Todos los componentes humanos que la hicieron posible se prolongan hoy en los que comparten una misma historia común.

Su diferenciación en nacionalidades diversas desde hace 170 años es consecuencia de una fase, pero sólo una fase, por importante que sea, puesto que corresponde a un momento avanzado del proceso común de crecimiento, de esa historia compartida. No puede, por tanto, el elemento de la nacionalidad que, por lo demás, expresa también una concepción referida a un momento muy concreto en la evolución universal de las ideas, borrar o minimizar lo que le es anterior y tiene la primacía que hay que conceder a lo constitutivo y esencial. El ser de esos pueblos no podrá pretender encontrarse y detenerse en esa condición nacional. Tendrá que buscarse en zonas más profundas del proceso de elaboración de su personalidad.

Todo cuanto compone la peripecia histórica de los pueblos traza el cauce por el que se desliza toda la realidad humana con lo que ésta tiene de valioso y de escoria. Pero decir realidad humana es también decir espíritu. Poseídos de esta convicción, se nos hace claro el sentido de futuro que se encierra en el gran fenómeno de la propagación de los pueblos. En él va envuelto siempre un grado, más o menos decisivo, en la evolución de la humanidad. Incluso cuando se presenta con el carácter de una conquista destructora. El Islam pudo destruir en parte la cultura helenística romana, pero ésta lo fecundó y de esa unión surgió un mundo espiritual que proyectó su influencia por oriente, el norte de África y el sur de Europa y fue decisiva para el desarrollo de la cultura universal.

La conquista de América también, con toda la cuota de violencia que inevitablemente hubo de pagar, fue decisiva para la evolución de la civilización y la cultura. La evolución tiene sus leyes y de nada sirve que queramos violentarlas.

Los pueblos, protagonistas de la Historia, tienen sus procesos de

crecimiento, como los seres físicos, sujetos a leyes que deducimos de la observación de los hechos del pasado. En ellos también se da una unión de células que forman un tejido vivo y los frutos de la cultura aparecen cuando las savias que los riegan encuentran las circunstancias favorables para que se produzca la creación de algo que es original, distinto de los elementos que intervinieron en su génesis. Por eso no se debe, diríamos que no es posible, despreciar la raíz de donde se ha nacido. Salvo a riesgo de quedar reducido a una inanidad. Las condenas o alabanzas deben ser sustituidas por una actitud más elevada, con una buena dosis de aceptación comprensiva, porque en todos los procesos que llenan el acontecer de los hombres, aun en los que no tuvieron un carácter decisivo para el rumbo de la Historia Universal, encontraremos un motivo de admiración y de enseñanza y, en mayor o menor medida, hay algo nuestro en ellos.

El Descubrimiento de América y lo que siguió de conquista y poblamiento es singular entre los acontecimientos más señalados y decisivos. Se ha dicho mil veces que el mundo entero ya no pudo seguir siendo lo que había sido. Y así es.

Lo que hemos de considerar ahora, al término de este estudio, no es algo que atañe de forma muy preferente sólo a «unos» hombres americanos, los aborígenes, como fue el caso en los capítulos II al V, en los que referíamos lo que éstos hubieron de experimentar al convivir y someterse a un orden y una cultura nuevos para ellos; ni a «otros» americanos, como se vio en los dos capítulos siguientes, al referirnos a aquellos que participaron en las nuevas ideas y sucesos con los que América se incorporaba a un movimiento que pertenecía a la gran historia.

Lo que ahora hemos de considerar son cuestiones que afectan a «todos» los hombres de América, bien entendido de Hispanoamérica, ya que a ella se refiere nuestro estudio. Son las grandes cuestiones de todos ellos, los de hoy y de mañana. Las que planean sobre su futuro y condicionarán, en un sentido u otro, la suerte que espera a su dignidad y a su libertad.

El subdesarrollo

Con este enunciado se alude a una cuestión que aparece inevitablemente unida a la América de nuestro tiempo.

¿Con qué base puede decirse que los países de esa América pueden ser incluidos en el grupo de los países subdesarrollados?

Sabido es que la caracterización del subdesarrollo como categoría que permita fundar criterios objetivos, manejables con unanimidad en el orden científico, dista mucho de ser igual entre los que se han ocupado de ello. La pertenencia de todos los países que forman esta región a la cultura occidental, y el estar plenamente incorporados a las manifestaciones y régimen de vida de esa cultura, es un hecho indiscutible. Tuvieron universidades e imprenta en muchas partes, más de un siglo antes que en la América de habla inglesa. Su contribución a las artes y a la creación literaria permite hablar, en el comienzo ya del siglo XVII, de escuelas y corrientes de pensamiento. En los tiempos presentes, el espíritu popular se manifiesta en un folclore que es uno de los primeros del mundo por su belleza y variedad; en la literatura hispanoamericana existe una de las canteras de la creación narrativa de nuestro siglo; sus hombres, en fin, han contado en la evolución de las actividades científicas, en sus países y fuera de ellos.

Pero el subdesarrollo es un término que se ha elaborado desde criterios económicos y de nivel de vida, y en ese orden de la realidad estos países son, como ya los vio el gran Humboldt, un mendigo sentado sobre un montón de oro, puesto que sus riquezas naturales, reales y potenciales, son inmensas y sólo una parte de ellas están explotadas. Si lo fueran racionalmente, sin destruirlas, podrían ser reserva de subsistencia para toda América y muchas otras partes del globo menos favorecidas.

Y, sin embargo, hay también una realidad a la que hay que rendirse.

Siete criterios esenciales intervienen para que pueda un país o una región ser considerada subdesarrollada [2]:

— la subalimentación de una parte importante de la población y la existencia de una situación sanitaria precaria que permite la difusión de las enfermedades en masa;
— elevado índice de analfabetismo;
— la persistencia en grandes áreas rurales de una agricultura primitiva, rutinaria y escasamente mecanizada;

[2] Seguimos la caracterización que da L. J. Lebret en su obra *Dinámica concreta del Desarrollo*, Herder, Barcelona, 1966.

— escasa densidad en infraestructura;
— escasa industrialización;
— baja renta nacional por habitante;
— ausencia o insuficiencia de cuadros científicos y técnicos.

A esos datos básicos se suman otros indicativos que operan como coadyuvantes:

— el franco predominio del sector agrícola y de la población rural, con un índice importante de paro obrero oculto;
— débil capacidad financiera, porcentajes de ahorro bajos y una inversión reducida, junto con un bajo nivel de capital;
— elevada fecundidad.

Como este estudio no es de materia económica, nos es suficiente enunciar y retener para nuestra reflexión estos factores determinantes cuya existencia en Hispanoamérica es, por lo demás, sobradamente conocida. Lo que sí hemos de hacer es detenernos a considerar, siquiera sea brevemente, sus efectos desde una ponderación que tiene en cuenta exclusivamente la dignidad humana y la medida en que oprimen la libertad del ser humano.

Porque ese censo de factores que intervienen para dibujarnos la fisonomía del subdesarrollo son, cada uno, pero especialmente los tres primeros, expresión de una situación humana intolerable. Detrás de ellos está el hambre, la miseria, enfermedades endémicas, una angustia dramática, una falta de esperanza que aniquila la persona y es la invitación a la violencia. No hay que olvidar que el camino de la paz pasa por el desarrollo. La salud y, sobre todo, la de la infancia y de las personas de edad, se arruina y la dificultad para asegurarse la propia subsistencia, para conseguir una ocupación estable que permita salir de los niveles de miseria, crean una atmósfera opresiva, siniestra, que es una acusación permanente a un estado de cosas que se ha dejado llegar a este extremo, porque no todo lo que ha sido su causa es atribuible a circunstancias que se escapan a la acción de los hombres. Hay una proporción de responsabilidad muy grande, porque en el origen de esa medida está su obra.

En el desarrollo de los países que se enfrentan con una situación como la indicada, y desgraciadamente una mayoría de los de esta región la sufren, han intervenido, en efecto, factores económicos complejos

que se originan en otros ámbitos, más allá incluso de la propia economía. Señalamos con ello a la distorsión de los términos de intercambio internacional, al endeudamiento progresivo, que se ha convertido en una obsesión para las administraciones públicas y a la elevación de los precios de las materias primas, fundamental en órdenes económicos que se han hecho tributarios, en muchas ocasiones, de la suerte de un solo producto.

Pero detrás del problema en sí existe una política desacertada, imprudente, cuando no inmoral; una falta de previsión recusable y una insolidaridad criminal por parte de las clases sociales más afortunadas, que han amasado fortunas y exportado sus riquezas. Sin tener en cuenta que ser rico en un país de pobres genera unas responsabilidades mucho mayores que en cualquier otra situación.

Y estas causas señalan también responsabilidades en los que han colaborado en el endeudamiento externo de unas administraciones, que eran arrastradas por su propia situación y por la evolución de la del mundo. Al iniciar el descenso de esa pendiente era totalmente evidente que se sumergían en un pantano del que sería muy difícil salir, con unas consecuencias catastróficas para el nivel de vida de los sectores más numerosos y desposeídos de su población. Como escribió en una ocasión Arturo Uslar Pietri, analizando la situación de su país, Venezuela, a causa de la deuda externa que se dejó crecer irresponsablemente, «en la creación de esa deuda hubo, ciertamente, inmensa responsabilidad y falta de previsión y probidad de los gobiernos que las contrajeron de los países deudores, pero la forma irreflexiva y desproporcionada en que los bancos de los países acreedores prestaron esas inmensas sumas, violando descaradamente las normas legales y de ética elemental, crea también una no menor responsabilidad para los países prestamistas. Los países ricos, los gobiernos de los grandes centros financieros de Europa, el Japón y América del Norte, no pueden desentenderse de una situación tan grave y amenazante, a menos que su interés por el mantenimiento de los gobiernos democráticos en el mundo no vaya más allá de una cómoda hipocresía» [3].

Estas duras palabras significan que hay una conciencia clara de que la cuestión de que pueda existir en el mundo una verdadera «geografía del hambre», como la que dio materia al admirable libro de Josué de

[3] A. Uslar Pietri, «Deuda y democracia en Iberoamérica», en *A B C*, 14-3-89, Madrid.

Castro, es algo que afecta a la solidaridad internacional, a la fraternidad universal. Conceptos que se nos aparecen tan alejados de la pura economía y de los cálculos financieros de los grandes centros de poder.

He aquí, sin embargo, que el fin de las instituciones sociales es la persona humana, «pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad», como se dice en la Constitución *Gaudium et Spes* (n. 3).

Como estos países son muy vulnerables a causa de la estructura económica que les marca unos ritmos de desarrollo muy restringidos, por lo menos hasta que logren romper el círculo de hierro de los factores que los condicionan, las oscilaciones de situaciones favorables o adversas no dependen sólo de sus respectivas medidas de gobierno. Puede ocurrir que tales oscilaciones sean debidas a coyunturas en las que no intervienen ellos para nada.

Eso es lo que ocurrió en la situación excepcional que vivieron durante la década siguiente a 1945. Circunstancias muy pasajeras les permitieron conocer una mejora considerable de los términos de intercambio y eso se prolongó incluso algunos años más, a pesar de que la tasa de crecimiento de población aumentó en un 26%. Pero en 1955 las condiciones comenzaron a variar, al aumentar progresivamente los precios de los productos elaborados procedentes de las zonas industrializadas, situación que les alcanzó desprotegidos, al no serles aplicado el régimen reservado para otras zonas subdesarrolladas del mundo, pero en las que existían intereses de las grandes potencias por pertenecer a sus zonas de influencia, en África y Asia.

En un estudio que realizamos hace años, valoramos esa experiencia con palabras que conservan su validez para los tiempos presentes:

> Se hizo así patente —decíamos— la debilidad inherente a una vasta zona geográfica dependiente abrumadoramente del comercio exterior, sometida a la presión de un gran crecimiento demográfico, pero con una densidad de población, aproximadamente la mitad de la media mundial (11,5 h. por km^2 contra 21), con una industrialización incipiente en alguna región y prácticamente inexistente en la mayoría de los países, con dificultades serias de financiación, asfixiada por la compartimentación de unos mercados nacionales reducidos, por la carencia de medios de transporte y por el predominio de una economía agraria no diversificada» [4].

[4] *Vid.* mi estudio *Derecho económico del desarrollo iberoamericano*, Academia Gallega de Jurisprudencia y Legislación, La Coruña, 1978, p. 16.

Es cierto que en el origen de este problema está la incidencia del comercio exterior, pero no impide que deban considerarse otros aspectos más próximos a la capacidad de acción de los gobiernos y administraciones, medidas correctoras del desarrollo económico de cada economía nacional, o que permitan reactivar el desarrollo social mediante una distribución equitativa del ingreso nacional y tratando de que los recursos dedicados a la inversión representen una proporción mayor del producto nacional.

En esta misma línea podrían considerarse medidas para aumentar la productividad agrícola, fomentando programas de reforma agraria integral, que permitan abrir camino a una real diversificación de la agricultura, que intente romper la dependencia de un producto dominante sobre el resto.

Estas y otras medidas, que podemos enunciar pero que no nos corresponde analizar aquí, son las que, a escala regional o subregional, se incluyen en los programas de integración de los que Hispanoamérica tiene experiencia desde la mitad de la década de los 50. Experiencias importantes que es necesario valorar y considerar en toda su importancia. Ellas han sido un factor que ha ayudado mucho en el intento de lograr una visión más global de problemas que no son de éste o el otro país, sino de toda la región, que exigen un entrenamiento en la labor conjunta, en la colaboracion entre distintas administraciones y en el trabajo de equipo. Algo de lo que estaba muy necesitada Hispanoamérica, habituada desde la hora de la Independencia a los recelos y rivalidades nacionalistas, a la insolidaridad, cuando lo antiguo, lo verdadero en la mente de sus mejores hombres, ha sido la conciencia de la solidaridad continental por las razones profundas de que se ha hablado repetidas veces en estas páginas.

Cuando en una sociedad insuficientemente desarrollada y con desequilibrios en su estructura, como ocurre en los países de la región, se siente la necesidad de ir con cierta aceleración a un desarrollo real, se producen reacciones contrarias, dentro del orden establecido, por parte de aquellas clases que se sienten más instaladas. Al propio tiempo, se estimulan corrientes innovadoras que influyen en las modificaciones, no por un análisis de la realidad sobre la que se va a trabajar para lograr el cambio, sino por un cierto mimetismo inducido por las soluciones de otros países desarrollados que, sin embargo, no son adecuadas para el caso en cuestión. Ambos supuestos son factores de distorsión.

Esto es algo que ha sido observado repetidas veces y sobre lo que hay abundante literatura. Nosotros mismos, en el trabajo de hace unos años, antes aludido, ya hacíamos referencia a lo segundo al hablar de la sobrevaloración que se hizo, como posible modelo para Hispanoamérica, del ejemplo europeo, y que incidió sobre los primeros proyectos integracionistas en la década de los 50 (los centroamericanos). Nos expresábamos entonces en estos términos:

> No se paraba mientes en una diferencia sustancial. El concepto de desarrollo es extraño al proceso de integración europea. Su lugar lo ocupa la idea de crecimiento, que es el criterio económico inspirador de los países desarrollados industrialmente. Aspiración al aumento de la rentabilidad privada de las inversiones, impulsión del sector industrual para el mejor aprovechamiento. El desarrollo «consumista» no es el desarrollo a que se orienta el asociacionismo de Iberoamérica.

Cuando se trata de estos temas referidos a nuestros países americanos no hay que perder de vista que se trata de vencer el subdesarrollo, antes que nada. Hay que manipular la materia económica con el cuidado y la escrupulosidad de lo que lleva dentro un gran problema humano. Eso quiere decir que hay que tener en mente las masas marginadas, sean indios o no lo sean, porque aquí eso no cuenta ahora, carentes de todo lo necesario, viviendo bajo mínimos; una infancia, sobre todo, desprovista de lo que podría hacer de ella la riqueza del futuro de esas naciones, frustrada ante nuestros mismos ojos.

A la vuelta de los años, estamos de nuevo ante la necesidad de rescatar lo esencial, la dignidad de unos hombres, como en aquel lejano cuarto domingo de adviento de 1511.

Los Derechos del Hombre en el ámbito interamericano

El conjunto de los países hispanoamericanos, junto con los del resto de esa región, más los Estados Unidos, integran un sistema jurídico internacional de carácter regional, regido por un conjunto de instrumentos internacionales. En materia de Derechos del Hombre hay que tener en cuenta, dentro del sistema interamericano, tres documentos principales: la Carta Reformada de la O. E. A., la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre y la Convención Americana

sobre Derechos Humanos. Todos estos instrumentos están interrelacionados, de forma que la Carta se refiere a la Convención y ésta considera tanto los derechos implícitos en la Carta como los que corresponden al cuerpo de la Declaración. Si la Convención contempla principalmente los derechos civiles y políticos, la declaración enumera éstos y también los económicos, sociales y culturales. Por su parte, la Carta, que establece pocos derechos concretos, contiene, no obstante, normas generales de naturaleza económica, social o cultural que implican la existencia de derechos de ese carácter [5].

Hay que reconocer que existe una tradición jurídica americana, en la que ocupa un lugar preferente cuanto se refiere al tratamiento de los problemas relacionados con la dignidad del hombre, su libertad y la defensa de sus derechos fundamentales. Esta tradición responde a los antecedentes humanistas que están tan entrañablemente relacionados con el desarrollo histórico de América, como ha quedado puesto de manifiesto en este libro. Se puede decir que, en rigor, la historia de América, desde que se incorpora a la Historia Universal, está determinada por la conciencia, por encima de todas las imperfecciones, limitaciones y culpas inherentes a la naturaleza del hombre, de que todos los hombres son seres dotados de una racionalidad que les hace igualmente dignos y llamados a construir un futuro que permita vivir con esa misma dignidad.

Estos términos, que hacen referencia a una realidad mucho más elevada que lo que es puro orden natural, pueden disonar a algunos, pero es un hecho que las concepciones que expresan fueron el motor que dio fuerza y sentido a los acontecimientos que llenan la historia humana en este hemisferio, desde los años crepusculares del siglo XV.

En el orden del derecho positivo, forman una tradición jurídica de carácter interamericano. Se remonta a tiempos anteriores a la aparición del sistema como tal orden institucionalizado. En efecto, la Conferencia Panamericana de Lima, en 1938, octava de la serie de las iniciadas en Washington, en 1889, fue en la que se trató el tema de los Derechos del Hombre por primera vez. El clima que preludiaba la II Guerra Mundial explica el interés por incluir principios que, además de proscribir

[5] *Vid.* el trabajo de F. Fernández «Esquema y ritmo del desarrollo en América Latina», en el vol. colectivo *Aspectos sociales del desarrollo económico en América Latina* I, Documentos presentados al grupo de trabajo sobre los aspectos sociales del desarrollo económico en América Latina, México, D. F., 12 al 21 de diciembre de 1960, Unesco, 1962, pp. 205-232.

el recurso a la guerra como médio lícito de resolver los conflictos internacionales, formularan el anhelo de que «cuando se recurra a ella en cualquier otra sección del mundo se respeten los derechos humanos no necesariamente comprometidos en las contiendas, los sentimientos humanitarios y el patrimonio espiritual y material de la civilización» [6]. Pero, además, se aprobaron declaraciones sobre los derechos de la mujer, la protección de los núcleos indígenas y condenando todo intento de persecución por motivos raciales y religiosos.

Después de terminada aquella gran conflagración, la Conferencia Interamericana sobre Problemas de la Guerra y la Paz, México, 1945, aprobó la Resolución XL, por la que se decidió la adhesión de las Repúblicas americanas a los principios consagrados en el Derecho internacional «para la salvaguardía de los derechos esenciales del hombre», y allí ya se manifestó favorable a la creación de un sistema que los protegiera en el ámbito internacional. De aquí el encargo hecho al Comité Jurídico Interamericano para que redactara un anteproyecto de los derechos y deberes internacionales del hombre, del que saldría el Proyecto de la Declaración de Derechos del Hombre.

Tres años después, en marzo de 1948, en la Conferencia Interamericana de Bogotá, se creaba la Organización de los Estados Americanos (OEA), que dio vida a una serie de instrumentos de la mayor importancia, comenzando por la Carta de la propia Organización, el Pacto de Bogotá y la Declaración de los Derechos y Deberes del Hombre, mencionada más arriba. Allí se suscribieron todavía otros dos instrumentos de materia próxima, la Carta Internacional Americana de Garantías Sociales, que se orientaba a establecer el marco jurídico dentro del que debía regularse el amparo y garantía de los derechos de los trabajadores

[6] La bibliografía sobre esta materia es abundantísima. Señalamos aquí únicamente algunas obras, en la que se puede encontrar una referencia completa del resto de la bibliografía: Héctor Cuadra, *La proyección internacional de los Derechos Humanos*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, , México 1970; Carlos García Bauer, *Los derechos humanos en América*, Guatemala, C. A., 1987; Héctor Gros Espiell, *Estudios sobre derechos humanos*, Instituto Interamericano de Derechos humanos, Editorial Jurídica Venezolana, 1985. En este volumen recoge el autor un conjunto de trabajos de su copiosa bibliografía sobre el tema, dentro del campo del Derecho internacional, que completa sus dos obras «Le systhème Interamericain comme régime regional de protection internationale des droits de l'homme» (curso profesado en la Academia de Derecho Internacional de La Haya), *Recueil des Cours*, 145, Vol. II, 1975, y *Derechos Humanos y Derecho Internacional*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

en todos los países de la región, y la Convención Interamericana sobre la concesión de derechos civiles de la mujer.

De este modo los Estados americanos precedieron en varios meses a la Declaración Universal aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, celebrada en París en diciembre de ese año.

En esta misma línea que marcaba la creación de una serie de instrumentos de protección jurídica en la esfera de los derechos del hombre, hay que señalar la importancia de la Resolución XXXI que iniciaba un camino no transitado todavía en el Derecho positivo internacional, aunque se tratara de una antigua aspiración: la creación de una Corte (Tribunal) interamericana, para lo que formuló el correspondiente encargo al Comité Jurídico.

Este importantísimo proyecto, que roturaba un camino nuevo, no pudo hacerse realidad, como explicó el Comité en un extenso informe [7], debido a causas de diversa índole, de las que la más señalada fue la necesidad de coordinar las competencias del Tribunal proyectado con las de los nacionales. Era evidente que la función jurisdiccional de protección no podría ser exclusiva del foro internacional, y así tendría que armonizarse con la que en esa esfera correspondiese a los tribunales respectivos de las partes signatarias.

Hay una originalidad en la Declaración americana que señala una diferencia de contenido importante con relación a la Declaración Universal, y es la formulación de derechos y deberes, algo que generalmente se olvida. Y explica con precisión el concepto: «si los derechos exaltan la libertad del individuo, los deberes expresan la dignidad de esa libertad». Por lo que se refiere a la enumeración de los derechos, prácticamente hay una coincidencia total con la Declaración de la ONU. Pero sus normas han experimentado una ampliación notable en el Protocolo de Buenos Aires de 1967. Entre esos desarrollos interesa mencionar, dada su relación con temas que han retenido nuestra atención repetidas veces en este estudio, el que se enuncia así:

> La incorporación y creciente participación de los sectores marginales de la población, tanto del campo como de la ciudad, en la vida económica,

[7] *Vid.* el trabajo del jurista argentino Ernesto J. Rey Caro, «Los Derechos Humanos a treinta años de la Declaración Universal», en sus *Estudios de Derecho Internacional*, Córdoba, República Argentina, 1982, pp. 111-172.

> social, cívica, cultural y política de la nación, a fin de lograr la plena integración de la comunidad nacional, el aceleramiento del proceso de movilidad social y la consolidación del régimen democrático. El estímulo a todo esfuerzo de promoción y cooperación populares que tenga por fin el desarrollo y progreso de la comunidad.

Esta disposición, evidentemente, contempla como un derecho el que corresponde a los sectores marginados del cuerpo social por razones étnicas, para reclamar contra las discriminaciones de que son objeto y exigir su respeto. Una dificultad de este problema está, como es sabido, en la resistencia de esos grupos a incorporarse y participar en la vida colectiva. Fenómeno que ya sabemos tiene una antigüedad que se remonta a la política de población en el régimen español.

Pero la fundamentación teórica de ésta, como de las otras disposiciones del sistema interamericano, reside en la concepción del hombre de que se parte,

> como titular de derechos inherentes a su propia naturaleza, anteriores al Estado y que no derivan de una atribución hecha por el orden jurídico [8].

En la V Reunión de Consulta de Ministros de Relaciones Exteriores, en Santiago de Chile, en 1959, se adoptó una Resolución (VIII) sobre la materia de derechos del hombre de la que surgió la idea de encomendar al Consejo Interamericano de Jurisconsultos (órgano hoy desaparecido de la estructura de la OEA) la preparación de un proyecto de convenio sobre derechos humanos y, además, creaba la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, con el carácter de entidad autónoma dentro de la Organización [9].

Los antecedentes de la Convención Interamericana de Derechos Humanos se remontan a la II Conferencia Interamericana Extraordinaria de Río de Janeiro, en 1965, en la que se aprobó la Resolución XXIV que permitió acometer una tramitación en estudio, con la consulta a los gobiernos para considerar la compatibilidad con el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y su gemelo de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, aprobados por la Asamblea General de las Naciones Unidas. La proliferación de textos de esta naturaleza, en muy

[8] *Vid.* Comité Jurídico Interamericano, *Recomendaciones e Informes*, Documentos Oficiales 1949-1953, San Pablo, 1955, p. 109.

[9] *Cfr.* H. Gros Espiell, en las obras citadas [6].

pocos años, en la esfera internacional, generaba estos problemas de armonización que debían ser resueltos. Esto pudo hacerse sin demasiada dificultad, y así se llegó a la Conferencia especializada convocada por el Consejo en San José de Costa Rica, en noviembre de 1969, en la que se cerró el proceso de preparación de la Convención.

Se creó de esta manera un mecanismo de protección que descansa en las facultades y competencias de dos órganos: La Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana, compuesta de siete jueces nacionales y con sede en San José [10].

Los Estados americanos dieron tempranamente un ejemplo en la esfera internacional al crear estructuras institucionalizadas. Cierto que muchos de los instrumentos que surgían de conferencias y reuniones no alcanzaban la necesaria ratificación, pero a lo largo del siglo XIX y desde el Congreso de Panamá de 1826, convocado por Simón Bolívar, una gran cantidad de reuniones permitieron abordar y estudiar problemas específicos de la región. Tal esfuerzo fue un entrenamiento que sirvió para lograr en 1889 que fuera una realidad la Primera Conferencia Interamericana, en Washington, entonces todavía denominada «pánamericana» por la influencia de los Estados Unidos.

Lo cierto es que el hemisferio ha ido dotándose desde entonces y hasta hoy de un sistema institucional complejo y completo, que se puede presentar, dentro del fenómeno de la institucionalización de la sociedad internacional, como el primer caso logrado de organización regional.

En lo que se refiere a lo que aquí interesa, los Derechos del Hombre, es una realidad que la región cuenta con una estructura que, aunque haya sido objeto de muchas críticas y presente deficiencias, estudiada comparativamente con el tratado de Roma o el sistema de Pactos de las Naciones Unidas, ofrece aspectos positivos.

Queda, no obstante, por señalar, que este sistema jurídico internacional tendría que abordar directamente la diversidad de problemas hu-

[10] Sus facultades, precisadas en el estatuto aprobado por el Consejo de la OEA en junio de 1960, se vieron ampliadas en la II Conferencia Interamericana Extraordinaria, en 1965, con el fin de que pudiera abarcar la actividad de vigilancia y control de la observancia de los derechos del hombre y poder examinar y tramitar denuncias, así como solicitar informes a los gobiernos. Comenzó a funcionar ese mismo año. Una información muy completa sobre sus primeras actividades en el vol. publicado por el Instituto Interamericano de Estudios Jurídicos Internacionales, en colaboración con el Instituto de Cultura Hispánica de Madrid, titulado *El Sistema Interamericano*, Madrid, 1976.

manos que plantea la subsistencia de determinados grupos étnicos, para los que es necesario arbitrar una solución eficaz. Sería llevar a la práctica una orientación que está contenida *in nuce* en sus textos programáticos.

El indigenismo americano

Al plantearnos la cuestión de la relación que puede establecerse entre la dignidad del hombre y el continente americano, es evidente que el mundo indígena, el indio, por tanto, ha de ocupar un lugar central. No es que se agote en él, pero el indio y su mundo tiene que ocupar una parte tan importante que puede decirse que no hay momento en el que la reflexión del que se enfrenta con este tema no vaya a él de una manera u otra.

Ocurre, además, que el tema es tan atrayente, tiene tal poder de cautivar por su interés y por los hondos motivos de meditación que sugiere, que a poca sensibilidad que tenga el observador, quedará prendido de él. Esto aparte, puede haber períodos en que los factores de ambiente, lo acuciante de otros temas de investigación, lo alejen; pero también hay otros en los que todo induzca a volvernos hacia cuanto se relaciona con el mundo indígena americano, el del pasado y el actual. Uno de éstos es el que se vive en la actualidad.

No hay que hacer mucho esfuerzo para comprender que la celebración del V Centenario del Descubrimiento de América debía ser ocasión para traer ante la atención del mundo de la cultura, pero también de la opinión pública en general, y sobre todo en España y todo el mundo hispánico, al indígena americano, su situación y sus problemas, y hacer comprensible lo que era cuando los europeos llegaron hasta el continente que habitaban.

Porque puede decirse, sin temor a equivocarse, que la ignorancia sobre todo ello es tan general que cuanto se haga para remediarla, por poco que sea, será un bien. Cierto que ha sido estímulo para que se ponga en el centro de la atención de los medios informativos el tema del indio, del mundo indígena, del indigenismo, en fin. Pero desgraciadamente no ha sido para instruir e informar, sino para desorientar, haciendo de él un arma arrojadiza con la que arremeter contra la conmemoración, contra la obra de España en América y, en fin, contra los

valores de la civilización que se llevó al Nuevo Mundo. Se han prodigado los artículos y comentarios en los que no se sabe qué da mayor grima: si la pedantería de un seudocientifismo impresentable o la ignorancia con que se envuelve una pretendida compasión del indio, con el propósito de destruir y crear animadversión en relación con algo que debía ser vivido por los españoles, pero también por cualquier hombre culto, con conciencia muy lúcida de que rememora uno de los acontecimientos verdaderamente importantes y decisivos de la Historia de la Humanidad.

Y se ha de decir que a ese desafuero han colaborado, cuando no lo han instigado, autoridades responsables de la vida pública de España en todos los niveles, desde los gubernamentales hasta los municipales. Y no pocas instituciones o asociaciones internacionales o de otros países, comenzando por el Parlamento Europeo, de forma que puede afirmarse que tanto esfuerzo por arruinar en el espíritu de las gentes, aunque se aparenten otros fines, el interés y la admiración hacia el V Centenario envuelve intenciones y planes que merecería la pena desvelar.

Aquí, en España, donde debía haberse alimentado el respeto, la comprensión inteligente, la estima y la admiración por la obra de nuestros mayores de otros tiempos, protagonistas de hechos de nuestra historia fundamentales en la maduración del ser nacional, se han arrojado acusaciones de crímenes y destrucciones que pretenden apoyarse en hechos y sólo son nueva versión de ignorancias intencionadas que cuentan ya con largo recorrido. No es el ocultamiento de lo que hay de reprobable en las conductas humanas lo que se propone, como este mismo libro demuestra. Lo que se sugiere es que se hagan comprensibles acontecimientos grandiosos, esenciales para la historia de todos los hombres, y que se conozca que crearon la ocasión para sostener con tesón inigualable la lucha por la justicia y la dignidad del hombre. Lo que es buen motivo de reflexión para los hombres de hoy, que han conocido tantos horrores —desde Auschwitz hasta Camboya—, y también de estímulo para que los jóvenes puedan creer en algo noble y elevado.

Era inevitable para nosotros hacer estas puntualizaciones antes de plantear este tema, con el que cerramos la extensa reflexión que se contiene en este libro. Inevitable, porque es tan manifiesto lo que las motiva, que no sería posible ignorarlo sin falsear la situación real al tratar del indigenismo americano en el día de hoy.

El mundo indígena

Con este enunciado hacemos alusión a una realidad muy varia en el tiempo y en el espacio, que tiene como denominador común el ser referida a cuanto rodea y conforma, en el orden material y en el espiritual, la vida de los naturales de América.

La precisión sobre el tiempo a que queremos referirnos es esencial para no confundir lo que debe ser objeto de nuestro conocimiento en cada supuesto.

Si la consideración se hace sobre los tiempos anteriores a la llegada de las expediciones colombinas (los posibles contactos europeos que las precedieron son irrelevantes a estos propósitos), estamos en el dominio de la arqueología y de la etnología, e indagamos con el auxilio de estas ciencias unas formas de vida, las creencias, mitos y prácticas que integraban el mundo religioso y/o mágico con el que daban respuesta a las preguntas y cuestiones que acompañan siempre al ser humano y que componen una cosmogonía, cualquiera que sea su grado de desarrollo. Trataremos de reconstruir sus maneras de relacionarse con el mundo circundante, los contactos entre ellos, la evolución de las distintas etnias y sus desplazamientos, hasta quedar en la situación en que fueron encontrados. Para ello nos será necesario utilizar las valiosas descripciones y análisis hechos por aquellos que pudieron conocer en vivo a los grupos indígenas, sobre todo los que estudiaron sus lenguas y llegaron a conocerlas como para mantener una relación oral normal y transcribir sus relatos. Documentos de inapreciable valor y cuyo conocimiento es indispensable, si se quiere hablar de estas cuestiones.

El mundo que vivieron aquellos hombres aparece ante nosotros a una luz muy distinta. Las creaciones imaginativas de unas vidas adánicas en un medio paradisíaco, si nos limitamos a los pobladores isleños de las Antillas, deja lugar a la realidad de una vida en que la dulzura del medio no compensaba las carencias que imposibilitaban el desarrollo, el sometimiento a los caciques que hacía de la libertad algo desconocido y, sobre todo, el terror permanente que significaba estar inermes ante la amenaza caribe, a la que sabían que no podían escapar y que les enfrentaba con un destino cruel e indigno.

Si lo que queremos estudiar es el mundo indígena a partir de la llegada de los españoles y hasta tiempos recientes, a todo lo anterior habrá que agregar la investigación sobre su manera de reaccionar ante la

presencia de unos hombres portadores de una cultura y una civilización, no sólo muy diferente, sino de un nivel muy superior a la de cualquiera de los grupos humanos que habitaban el Nuevo Mundo, incluidas las altas culturas. Si éstas exhibieron ante los españoles una sorprendente organización, unos conocimientos admirables en astronomía, cosmología y cálculo, además de un dominio considerable en manifestaciones artísticas, desde la arquitectura hasta la alfarería o la orfebrería, es también indudable que se trataba de culturas situadas muy lejos de los niveles que presentaban los pueblos europeos en los albores del Renacimiento; que tenían lagunas sorprendentes en el dominio de la técnica o del saber (comenzando por la escritura), y carencias esenciales para promover el desarrollo de una civilización (ignoraban la rueda). Vivían, por lo demás, sumidos en unas creencias en las que se combinaba el cultivo de ciertas virtudes naturales con manifestaciones crueles, inhumanas y, por tanto degradantes para la dignidad del hombre.

Pero tendremos que extender en el tiempo ese mismo estudio, porque sólo podremos llegar a esa comprensión que pretendemos del mundo indígena cuando conocemos cuál fue su comportamiento y evolución al quedar sometidos a la dominación española, qué partes de él quedaron intactas y se han mantenido sin experimentar esa influencia a lo largo del tiempo y, finalmente, qué cambios ha experimentado como consecuencia de la aculturación y la cristianización que actuaron, a lo largo de muchos años, sobre su vida espiritual e intelectual.

Otra cosa muy diferente es si nos preguntamos cuál es el mundo indígena de hoy, el que forman las masas indígenas que existen a lo largo de la geografía del hemisferio, de Río Grande para abajo. Este mundo indígena es una parte esencial de esa América del subdesarrollo a que nos referíamos antes, pero ni se agota en él, ni eso es algo para fundar su caracterización. También comprende grupos que no se encuentran en ella, como los que permanecen aislados en lugar de ninguno o difícil acceso, o incluso otros que permanecen al margen de la colectividad nacional a la que, sin embargo, son conscientes de que algo les vincula.

En principio, todos estos indígenas están sometidos al imperio de las leyes nacionales que rigen dentro de las fronteras nacionales, incluso los que no tienen contacto con la civilización. Por primera vez, en el caso ofrecido por la nueva Constitución colombiana, como vimos en el capítulo anterior, se dictan disposiciones que tienen en cuenta la peculiaridad de estos grupos, aunque se sitúen a caballo de las fronteras

nacionales, concepto para ellos no desconocido, sino incomprensible.

Pero la consideración del mundo indígena como tal no tiene en cuenta esto. Se trata de acotarlo y analizarlo con arreglo a los métodos de la antropología física y social, para conocer sus formas de vida, sus exigencias y sus necesidades reales, pero no con el fin de tener sus individuos y familias catalogados y observables, como puede tener sus colecciones de coleópteros un entomólogo. Este estudio del mundo indígena de hoy no puede tener otra finalidad que ésta: facilitar la incorporación de los individuos que lo forman a la vida civilizada, proporcionándoles todos los medios para su promoción humana en lo material (mejorar su régimen de vida, asegurar la salud y garantizar una subsistencia digna) y su elevación en el orden espiritual (beneficiarse de los bienes de la cultura). Pero todo ello respetando su identidad, las manifestaciones espirituales y culturales de su grupo y sus formas de vida, y hasta los lugares que constituyen su hábitat ancestral, en la medida en que todo ello sea compatible con los principios y normas que constituyen el orden público interno del Estado al que incumbe velar por ellos.

Como es fácil comprender, el mundo indígena, en todo tiempo, tiene como característica la variedad, por su dependencia del medio. Como bien dice el antropólogo León Portilla,

> la explicación de esta heterogeneidad tiene obviamente su raíz en diversos factores de carácter histórico, sociológico y aun económico. Hay diferencias culturales que podrían describirse como consecuencia de antiguas formas de adaptación, que tuvieron y pueden seguir teniendo un sentido positivo. Pero hay también rasgos, especialmente en lo que concierne a la cultura material, que implican un desarrollo técnico en extremo limitado y consiguientemente inferiores niveles de vida [11].

La determinación de los que en verdad pertenecen al mundo indígena no es fácil. Los antropólogos saben muy bien que la respuesta a la pregunta ¿quién es indio? presenta dificultades, precisamente porque la cuestión no es únicamente antropológica, sino también cultural, y por eso el estudio indigenista requiere un concurso interdisciplinar. Para éste no importa tanto saber las característica antropológicas que permi-

[11] M. León Portilla, «La filosofía del indigenismo interamericano y los centros de adiestramiento», ponencia presentada al XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, 1964, en el vol. III de las *Actas y Memorias*, Sevilla, 1966, pp. 481-492.

ten considerar indio a un individuo o a un grupo, sino si tal individuo o grupo tiene una tradición cultural indígena, se siente vinculado a un pasado propio de la tribu a que pertenece o si comparte una lengua, sobre todo.

Uno de los factores que dificultan esta identificación en la América actual procede del hecho cierto de que, en la sociedad en que están inmersos, se ha borrado, en ocasiones, lo que actuaba como frontera social, al tiempo que se ha producido una mezcla de sangres muy intensa y plural. El individuo que conserva sus rasgos y formas de vida autóctonos puede no presentar dificultad a este respecto, pero sí el que es fruto de un antiguo mestizaje, que puede o no tener aquellas vinculaciones.

El conocido especialista mexicano Alfonso Caso se ha ocupado extensamente de este problema y sus dificultades. Sus conclusiones nos llevan lejos de los criterios biológicos. Para él, el indio lo es porque «tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que le hace distinguirse asimismo de los pueblos de blancos y mestizos» [12].

Otro distinguido indigenista, el profesor Juan Comas, formula su indagación preguntándose quién es el indio «para el indigenismo», con lo que descarta cualquier otro análisis que busque una respuesta en un campo de conocimiento preciso (antropológico, etnológico, sociológico, etcétera). En tal sentido llega a conclusiones similares a las de Caso, es decir, hay que estar ante todo a la significación cultural.

> Para el indigenismo —dice— son sujetos de su atención preferente, y aun diríamos que exclusiva, aquellos grupos étnicos en su casi totalidad de ambiente rural, que (con poco o mucho mestizaje biológico) conservan suficientes características culturales de tipo material o psíquico que exigen especial y peculiar atención para lograr su mejoramiento hasta incorporarles a la vida ciudadana normal [13].

Ya en 1933, en los primeros pasos de un indigenismo científico, Moisés Sáenz nos daba esta gráfica estampa del indio, reteniendo sobre

[12] *Cfr.* A. Caso, «Definición del indio y lo indio», en *América indígena*, vol. VIII, 1948, pp. 239-247.

[13] *Cfr.* J. Comas, «Panorama continental del indigenismo», en *Ensayos sobre indigenismo*, México, 1953, p. 247.

todo la imagen del que habita en las faldas del Pichincha y refiriéndose a una época que ya no es la actual. Escribía que

> ser indio... no es únicamente una cuestión de sangre, de raza, es una cuestión de economía y costumbre. Ser indio, en cierto sentido, es vivir en una pequeña parcela indígena, hacer agricultura primitiva e individual, familiar a lo sumo, cultivar únicamente los productos que se han de consumir, aprender la doctrina en la hacienda, portar poncho y llevar pelo largo [14].

El profesor Manuel Ballesteros Gaibrois, al que tanto deben los estudios del indigenismo americano en España, en su libro de ese título (*Indigenismo Americano*) [15] ha reunido los elementos definidores del indio en tres notas que, de una manera u otra, son las que los especialistas barajan para llegar a una delimitación de lo que interesa. Para Ballesteros

> toda definición del indio y de lo indio ha de tener en cuenta; a) elementos etnoculturales (origen racial, claramente indicable en muchos países, lengua, costumbres, tradiciones populares, etc.); b) lo psicológico —el que se sienta colectivamente indio—, y c) aspectos socio-económicos y sanitarios de la vida del grupo o comunidad que haya de definir como india.

Y concluye con esta definición, formalmente construida, no meramente descriptiva:

> El indio es, pues, aquel que vive en comunidades generalmente rurales, parcialmente incorporado a la vida de cada nación, heredero étnico y cultural de los primitivos habitantes, mestizado y aculturado, que suele tener conciencia de su diversidad con quienes le rodean y deciden los destinos de la nación, conforme a una cultura y fines que le son ajenos.

En esta definición hay muchos elementos interesantes que merecerían un amplio comentario. Se ha de decir que es una definición orientada a precisar el concepto «para el indigenismo» como campo de conocimiento muy preciso y que deliberadamente se dejan fuera aquellos

[14] *Vid.* M. Sáenz, *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*, México, 1933, p. 178.

[15] *Op. cit.*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1961, pp. 66 y 67.

naturales que se conservan al margen del cuerpo social nacional, sin comunicación alguna o muy difícil por su inaccesibilidad.

Desde la perspectiva que corresponde a nuestra investigación, sin embargo, no podrían quedar fuera de consideración tales grupos humanos, en los que el problema de la protección de su dignidad no ofrece duda, aunque quieran algunos conservarlos en su primitivismo de museo, con criterios que pueden llegar a lo inhumano, como ya hemos tenido ocasión de comentar en otro capítulo.

El indigenismo

El momento de arranque del indigenismo americano de orientación científica y de condición universal por la procedencia de los especialistas interesados tiene una fecha y lugar precisos: abril de 1940, en Pátzcuaro, localidad del estado mexicano de Michoacán. Buen sitio para iniciar con seriedad actividades que permitan conocer mejor los problemas de los descendientes de los aborígenes de América y la forma de lograr su promoción a formas más elevadas de vida, bajo la sombra inspiradora de Vasco de Quiroga, el «tata» Vasco, que algo sabía de lo que mejor convenía para esos fines.

Porque hay que recordar que el indigenismo moderno tiene unos antecedentes claros en aquellos que se dedicaron a la promoción de los indios en el siglo XVI [16]. Aunque el término indigenismo no existía todavía, pero sí la intención y propósitos que encierra... cuando éstos son sanos. Entonces, esas inquietudes se cimentaban en recios argumentos teológicos, que daban una gravedad especial a la lucha en que se empleaban. A lo largo de estas páginas han salido muchos de los nombres que van unidos a aquella empresa noble entre las nobles. Pero no fue posible traer todos aquí. Algunos, excepcionales por la grandeza del esfuerzo que consumió sus vidas, como aquel San Pedro Claver, el «esclavo de los esclavos», dedicado a desvelar la dignidad que se escondía

[16] El profesor Leandro Tormo hizo una aportación del mayor interés sobre estos antecedentes del siglo XVI en su ponencia al XXXVI Congreso Internacional de Americanistas. Mostró, con un buen acopio de citas, presentadas comparativamente, las analogías de fondo entre las disposiciones de los Congresos Indigenistas y los cánones de los Concilios y Sínodos de la Iglesia en la época colonial. *Vid.* su trabajo «Misiones e Indigenismo», en el vol. III citado [11], pp. 493-511.

tras la carne oscura y magullada que bajaba de los barcos negreros en Cartagena de Indias. La que un día fue olvidada por el mismísimo Bartolomé de Las Casas.

Pero los primeros pasos del indigenismo moderno fueron dados en México con la Sociedad Indianista Mexicana como pionera, en la primera década de este siglo, y secundada más tarde por la Sociedad Mexicana de Antropología.

Teniendo en cuenta el ambiente hispanoamericano en la década de los años 20, con un clima revolucionario alimentado por los movimientos sociales que levantaba, en aquel campo abonado que era la situación existente de grave injusticia social, la ideología de orientación marxista que entonces iniciaba su andadura —en esa década se fundan todos los partidos comunistas de Hispanoamérica por desdoblamiento de los partidos socialistas—, nada tiene de particular que la defensa de los desheredados y marginados por su origen racial, fuera fácilmente explotada. Por eso se ha dicho muchas veces que el indigenismo ha tenido siempre el peligro de ser utilizado como una bandera política. Hoy asistimos, como se sabe, a una nueva edición de este sino que le ha perseguido desde sus primeros años, cuando quiso institucionalizarse para perseguir, de forma más rigurosa y no precisamente política, su objetivo de conocer mejor la situación de este sector de la población y abrirle cauces para su mejora de vida. Y miraba no sólo a los indios propiamente dichos, sino también a los mestizos y mulatos, y a los negros, por supuesto.

Porque ha de decirse que una cosa es el sentido riguroso que desde criterios científicos se quiere dar al término «indigenismo» y otra cosa el uso normal que de él se hace. Dentro de éste, y es natural, se engloba todo el conjunto de la gente de color.

En efecto, toda ella se une en un mismo clamor de justicia social. Esa es la realidad que se ofrece al que observa el panorama que ofrecen estas sociedades, en las que la gravitación de un mestizaje de grandes proporciones y continuidad en el tiempo es el factor definidor por excelencia. Ese gran escritor cubano que es Gastón Baquero escribió hace años esto de gran belleza sobre una triste realidad:

> Los indios y los negros tienen que ocupar, al descongelarse las viejas estructuras y entrar una bocanada de aire puro en las entrañas del cuerpo social iberoamerocano, el puesto que han conquistado con tantos siglos de sufrimientos, de humillaciones y de inferiorización. Sólo cuando in-

> dios, negros, mestizos y mulatos sean realmente ciudadanos con la propia calificación y posibilidad de los blancos, podrá Iberoamérica encontrar su equilibrio, su estabilidad y su arranque rectilíneo y firme hacia el porvenir. Con la amputación espiritual y económica que representa la actual condición social de indios y de negros, el cuerpo total no puede remontarse, porque está intimamente herido, y porque es de todo punto vulnerable. Hay un talón de Aquiles en la grandiosa América, y ese talón es la desigualdad social y económica, el desequilibrio de oportunidades y de bienestar, la existencia de grupos superiores y de grupos inferiores. Por voluntad de Dios, América fue escogida como asiento y crisol de razas diversas. Ya es hora de que la mala voluntad de los hombres no continúe oponiéndose, soberbia y anticristianamente, a la voluntad de Dios [17].

En Pátzcuaro nació el Instituto Indigenista Interamericano, consecuencia de su Resolución LXXI y desde entonces ha continuado una labor admirable y utilísima, que ha representado una ayuda decisiva para el avance de los estudios pluridisciplinares que requiere la materia.

Y es necesario que se sepa (por los que hoy engañan a las asociaciones y grupos indigenistas predicando una pretendida vuelta del mundo indígena a sus orígenes prehispánicos, una forma de renegar de todo lo que supuso su incorporación a la civilización que los españoles les llevaron) que el movimiento indigenista que arranca de Pátzcuaro en absoluto ha tenido tal dislate por doctrina suya. Así lo expresó con toda claridad un representante tan caracterizado del indigenismo interamericano como Juan Comas en su trabajo antes citado [18]:

> Existe un sector —escribía allí— que, por desconocimiento del problema o deseo voluntario de tergiversarlo, clama contra el indigenismo, afirmando que sus defensores tratan simplemente de retrotraer al indio a su situación precolombina, desterrando cuanto de Cultura Occidental posea hoy... En una palabra, enfrentan Indigenismo e Hispanidad, dando a ambos un sentido erróneo. Ningún indigenista consciente, y menos el indigenismo como *doctrina continental* han perseguido tal finalidad.
>
> El indigenismo intenta mejorar la suerte de treinta millones de seres, cuyo problema socio-económico, cultural y político es distinto del que confronta la masa de la población no india de las naciones americanas y, por tanto, no puede resolverse con la aplicación de las leyes generales.

[17] Pertenece al texto escrito de la intervención oral del autor en el coloquio «Mestizaje y racismo en Iberoamérica», organizado en 1965, en Madrid, por la Unión Internacional de Casas de Juventud. Incluido en su libro *Indios, blancos y negros en el caldero de América*, Ed. de Cultura Hispánica, Madrid, 1991, pp. 54-55.

[18] *Op. cit.* [13], p. 272.

Estas palabras centran perfectamente el problema del indigenismo frente al uso abusivo que hoy se hace de él. Desde este criterio se puede deducir cuál es la obligación de los gobiernos frente al problema de la presencia de la población de color, pero muy señaladamente de la población india que en países como Guatemala, Bolivia, Perú y, en gran medida, Ecuador, constituye una cuestión insoslayable y que clama por un enfoque serio, que no pide como una limosna, pues es exigencia de la dignidad humana.

Cada época tiene sus responsabilidades. En el siglo XVI hubo unas, nacidas de la conquista y el poblamiento de aquellas tierras por hombres que sometieron y dominaron a los habitantes de las tierras descubiertas.

Procedente de aquel fenómeno histórico, la población aborigen, en cualquier situación o nivel en que se encuentre, plantea también un reto a la sociedad de hoy, que ésta tiene que aceptar. Éste es el gran tema de la América de nuestros días.

Pretender servir la causa de los indios incitándoles a que tengan por una causa de sus males la cultura que les llevó España es una falsedad, pero es algo peor: es impedir que puedan colaborar en los objetivos de su promoción humana que debe pretender cualquier indigenismo responsable.

Las poblaciones indígenas de muchas partes de América necesitan hoy una defensa denodada, que requiere energías tan grandes como las que derrocharon aquellos luchadores del siglo XVI a favor de la dignidad humana, y que describíamos en el capítulo IV de este libro. Son las poblaciones despojadas violentamente de sus tierras, que ven destruidas y arrasadas, por los grandes intereses económicos que buscan su explotación. En Brasil, en Guatemala, en Perú, en Bolivia y en tantos lugares más la sociedad contemporánea sabe que eso ocurre sin aplicar los remedios necesarios.

Pero poner esto en la cuenta de las responsabilidades del pasado y decir que, en vista de lo que ocurre, «el 12 de octubre, día en que Colón desembarcó en una isla de las Bahamas, marcó el inicio de una de las tragedias más graves de la Historia de la Humanidad» [19], es una

[19] Con esa gloriosa frase comienza el «Proyecto de Informe sobre la situación de los indios en el mundo», de que es autora la señora Ien van den Heuvel (Países Bajos), presentado a la Comisión de Asuntos Políticos del Parlamento Europeo. Coc. PE 123.026/B, de 15 de abril de 1988.

prueba de estulticia, que descalifica a la persona que ha dicho esas frases para seguir actuando con la pretensión de defensora de los indios. Con tal confusión mental no se puede ser portavoz de nada, salvo de la propia tontera, y en ese caso el silencio es la medicina a prescribir.

Muy al contrario de posturas como ésta, el movimiento indigenista de carácter científico, lejos de renegar de la aculturación experimentada por el indio a lo largo de un proceso que ha tomado centurias, lo que estudia es que ese fenómeno, iniciado con las consecuencias que se siguieron de aquel Descubrimiento, culmine con la incorporación de las poblaciones herederas de las autóctonas de forma plena a la vida civilizada, pero de tal manera que conserven cuanto les es peculiar sin ser nocivo o perjudicial.

Dentro de esta concepción, se abriga la convicción de que las culturas son complementarias y por eso, las gentes indias, que fueron uno de los elementos que intervinieron en el cruce biológico, guardan todavía el mensaje de que son portadoras. Por eso es por lo que se quieren crear las posibilidades para que hagan su aportación a la cultura universal. Ese es precisamente uno de los propósitos que inspiran al verdadero indigenismo, «el intentar saber qué es lo que debe permanecer y qué es lo que debe cambiar», guiándose en unos casos por criterios científicos, y en otros por valoraciones humanas orientadas según apreciaciones psicológicas o espirituales. Una labor delicada y elevada, en la que no pueden tener cabida factores de ideología política, que adulterarían un objetivo tan noble y de tanto alcance.

Ya vimos los riesgos que se abatieron sobre los indígenas cuando la política hacia ellos fue guiada por propósitos de ideologías dominantes, nada más ocurrir la Independencia, cuando a los indios se les otorgó una igualdad ficticia con los criollos, aunque literalmente quedaron a la intemperie.

El indigenismo que requiere la índole de los problemas que hay que solucionar para permitir una vida más digna a los indios, junto con el volumen de las agresiones que sufren en determinadas zonas, no puede distraerse con juegos ideológicos.

Encandilar a las gentes de los poblados con campañas para reivindicar las tierras que tenían en la época de la conquista es una burla cruel, con independencia de ser un disparate histórico.

Lo que es la esperanza y la misión del indigenismo, sin mixtificacio-

nes políticas, ha sido explicado con gran claridad por el profesor Ballesteros en su obra antes citada.

> El indigenismo —dice allí [20]— es en sí algo positivo y necesario; es preciso que los pueblos de América acepten las circunstancias que determinan su destino, y es preciso que la suerte de las poblaciones indias cambie, integrándose, llevando consigo su propia personalidad, al mundo y a la cultura mestiza que es la vocacional de buena parte del continente americano.
>
> El indigenismo, como encauzador de estas ideas, nuevas y viejas, puede jugar un magnífico papel en el ambiente y la opinión pública, y este indigenismo coincidiría... con otros grupos que desean también esta meta, con los hombres de buena voluntad, a los que podríamos llamar indigenistas también en una forma extensiva.
>
> Gran parte de América necesita un decidido indigenismo, un afán de redención social y cultural, una reestructuración de la misma sociedad sobre bases más humanas y más cristianas; esperamos que el indigenismo, coordinando esfuerzos científicos, estimulando reformas de todo tipo, pueda seguir cubriendo estos objetivos.

Sólo se necesita una cosa, añadimos nosotros: que no sea manipulado por motivaciones políticas, ni por los que quieren usar las necesidades y urgencias de una población tan necesitada de ayuda, como medio para anular los valores de la civilización cristiana, que incorporó un día a su seno a la población autóctona de América.

[20] *Op. cit.* [15], p. 267.

APÉNDICES

FECHAS FUNDAMENTALES EN EL PROCESO DE DEFENSA DE LA DIGNIDAD Y DERECHOS FUNDAMENTALES DEL HOMBRE EN AMÉRICA

20-VII-1500
Real Cédula dirigida al contino Pedro de Torres ordenando que se ponga en libertad a los indios que se habían traído de La Española y estaban en depósito, para que sean devueltos. El historiador Altamira considera que esto fue el «primer reconocimiento del respeto debido a la dignidad y libertad de todos los hombres, por incultos y primitivos que sean».

30-XI-1511
4.º domingo de Adviento. Sermón pronunciado por el padre fray Antonio de Montesinos en la iglesia de la isla La Española. En él hace una acusación formal a los encomenderos, estando presente Diego Colón y las otras autoridades de la isla, de tratar inhumanamente a los indios. Proclamó expresamente la dignidad humana de éstos y los derechos inherentes a su condición de seres racionales y libres.

27-XII-1512
Ordenanzas de Burgos. Adoptadas en la Junta convocada por el rey Fernando el Católico como reacción por la información recibida personalmente del padre Montesinos. Contienen las primeras disposiciones legales para regular el trato debido a los indios.

17-XI-1526
Ordenanzas sobre el buen tratamiento a los indios y manera de hacer nuevas conquistas, aprobadas por provisión adoptada en Granada por el emperador Carlos I.

V/VI-1537
Promulgación por el papa Paulo III de la bula *Sublimis deus,* junto con la bula *Altitudo Divini Consilii* y el breve *Pastorale Officium,* en la que se proclama por la Iglesia la racionalidad de los indios y su capacidad para la fe y los sacramentos.

I/VI-1539
Francisco de Vitoria pronuncia en la Universidad de Salamanca las dos Relecciones sobre los indios: la primera *De Indis prior* (hacia el 1.º de enero), en la que desa-

rrolla la doctrina sobre los títulos ilegítimos y legítimos para el dominio de las Indias; la segunda *De iure belli* o *De Indis posterior* (el 19 de junio), sobre las normas que deben regular el derecho de la guerra.

20-XI-1542
Promulgación por el emperador, en Barcelona, de las Leyes Nuevas, dirigidas a suprimir las encomiendas y asegurar la tutela del buen trato a los indios.

VII/IX-1550/IV-1551
Junta de Valladolid o controversia entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Convocada por el emperador, dada la reacción contraria a las Leyes Nuevas, para determinar cuáles debían ser los principios y reglas que rigiesen la propagación de la fe en las Indias («según las que en el nuevo orbe se ha de predicar la fe católica y sujetar sus gentes a la autoridad real»).

13-VII-1573
Ordenanzas de nuevo descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias, dadas por el rey Felipe II, en el bosque de Segovia. Suponen la culminación de la evolución experimentada por la política española a partir del momento en que, en Burgos, se plantea la cuestión del trato debido a los indios.

18-V-1680
Promulgación por el rey Carlos II de la Recopilación de los Reinos de Indias. Pone fin a los trabajos recopiladores iniciados en 1560 por impulso del visitador, luego presidente, del Real y Supremo Consejo de Indias, don Juan de Ovando. Compuesta de nueve libros, el sexto recoge toda la materia relativa a los indios o naturales y se completa con referencias correspondientes a las leyes sobre los indígenas, recopiladas en otros libros y títulos del mismo texto, de forma que en él se encuentra agrupado todo el cuerpo de disposiciones sobre la materia en cuestión.

4-VII-1776
Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América, proclamada en el II Congreso Continental, en la ciudad de Filadelfia.

1793
Antonio Nariño imprime en Bogotá la primera traducción hecha en la América española de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, sobre el texto de la Declaración francesa de 1789.

1948
Resolución XXX de la IX Conferencia Internacional de los Estados Americanos, Bogotá, por la que se adopta la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre.

21-XI-1969
La Conferencia Interamericana Especializada sobre Derechos Humanos, San José,

Costa Rica, aprueba la Convención Americana sobre Derechos Humanos («Pacto de San José de Costa Rica»). Entra en vigor el 18-VII-1978, al depositar el Gobierno de Granada el undécimo instrumento de ratificación ante la Secretaría General de la OEA.

BIBLIOGRAFÍA

Colecciones documentales y obras coetáneas

Acosta, José de, S. J., *De procuranda indorum salute.* Ed. dirigida por Luciano Pereña, 2 vols. CHP, XXIII, 1984, y XXIV, 1987.

—, *Historia natural y moral de las indias* Ed. de José Alcina Franch, Historia 16, Madrid, 1986.

Benavente, fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España* Ed. de Claudio Esteva Fabregat, Historia 16, Madrid, 1986.

Cedulario Indiano. Recopilado por Diego de Encinas. Estudio preliminar de Alfonso García Gallo, 2 vols. Ed. de Cultura Hispánica, Madrid, 1945.

Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía. 42 vols., Madrid, 1884.

Colón, Cristóbal, *Diario de a bordo.* Ed. de Luis Arranz, Historia 16, Madrid, 1965.

Colón, Hernando, *Historia del Almirante Don Cristobal Colón.* Ed. de Luis Arranz, Historia 16, Madrid, 1964.

Comité Jurídico Interamericano, *Recomendaciones e informes.* Documentos Oficiales, San Pablo (Brasil), 1955.

Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo. Colección de Incunables Americanos. Estudio preliminar por Ramón Menéndez Pidal, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1944.

Documentos para la Historia de Nicaragua (Colección Somoza). Madrid, 1954.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano.* 5 vols. Edición de Juan Pérez de Tudela, BAE. Madrid.

Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán.* Ed. de Miguel Rivero, Historia 16, Madrid, 1985.

Las Casas, Bartolomé de, *Obras escogidas.* Ed. de Juan Pérez de Tudela, BAE, tomos XCVI, CVIV, CV, CVI y CX, Madrid, 1957.

Mártir de Anglería, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo.* Ed. de Edmundo O'Gorman, 2 vols., Ed. José Porrúa e Hijos suces., México, 1944.

—, *Epistolario* Ed. de José López de Toro, en «Colección de Documentos inéditos para la Historia de España», tomos IX, X y XII, Madrid, 1955-57.

Miranda, Francisco de, *Colombeia. (Archivo)* 10 vols. Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, 1978-1990.

Peña, Juan de la, *De Bello contra insulanos.* Ed. dirigida por Luciano Pereña, 2 vols. CHP, X y XI, Madrid, 1982.

Pérez de Oliva, Hernán, *Diálogo de la dignidad del hombre.* Ed. crítica de M.ª Luisa Cerrón Puya, Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Hispánicos, Madrid, 1982.

Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias. Prólogo de Ramón Menéndez Pidal, 4 vols., Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1973.

Obras generales

Hernández Sanchez-Barba, Mario, *Historia de América,* 3 vols., Ed. Alhambra, Madrid, 1981.

—, *Historia Universal de América,* 2 vols., Ed. Guadarrama, Madrid, 1963.

Goetz, Walter, *Historia Universal* (dirigida por...), 10 vols. Espasa Calpe, Madrid-Barcelona, 1932-36.

Morales Padrón, Francisco, *Historia general de América,* 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1962.

—, *Historia del descubrimiento y conquista de América.* Ed. Nacional [Aldus, S. A.], Madrid, 1971.

Vicens Vives, Jaime, *Historia de España y América.* 5 vols. Barcelona, 1951.

Capítulo I

a) *Edad Media*

Bloch, M., *La sociedad feudal. La formación de los vínculos de dependencia.* México, 1958.

Estudio centrado en la estructura social en la Edad Media y su evolución. Analiza detenidamente la evolución de los señoríos y las vinculaciones personales.

Boas, George, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages.* Baltimore, 1948.

Se trata de una investigación muy seria y completa sobre las creencias y mitos de la Antigüedad. Muy rica la información bibliográfica que facilita.

Ganshof, François L., «La Edad Media» (primera parte de la *Historia de las Relaciones Internacionales,* dirigida por Pierre Renouvin). Comprende XII capítulos. Ed. Aguilar, Madrid, 1960.

Dentro de la extensa *Historia* que dirigió el profesor Renouvin, la parte inicial dedicada a la Edad Media es de lo más valioso, aunque no repara en la singularidad que tiene, dentro del panorama europeo de aquel tiempo, el período medieval español. De particular interés para nuestra investigación, los capítulos VIII y XII.

García Pelayo, Manuel, «Federico II de Suavia y el nacimiento del Estado mo-

derno», en el vol. *Del mito y de la razón en el pensamiento político.* Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1968.

Excelente estudio sobre la personalidad de Federico de Suavia y el mundo peculiar que supo crear en torno a sí. Las consideraciones sobre su significación en la historia del pensamiento estan llenas de agudeza y profundidad.

—, «La idea medieval del derecho», en el mismo vol. citado.

Es uno de los estudios más sobresalientes de entre los buenos estudios reunidos en este volumen, que recoge trabajos de diversa índole, pero todos sobre la historia del pensamiento político en los siglos medios. Este estudio es una magnífica introducción al mundo jurídico de la Europa medieval.

Huizinga, J., *El otoño de la Edad media,* Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1952.

Es un clasico de la historiografía medieval. Un modelo en el género de ensayos históricos. La belleza del relato es destacable. El apoyo documental es digno de señalar.

Martin, Alfred von, *Sociología de la cultura medieval.* Colección Civitas, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954.

Originariamente fue escrito, y publicado, para el *Handwörterbuch der Soziologie* (Stuttgart, 1931). El autor lo incluyó en el vol. titulado *Geist und Geselschaft* (Francfort, 1948), y sobre este texto se ha hecho la versión española. Es estudio que demuestra las dificultades a que se enfrenta la verdadera sociología de la cultura.

Sánchez Albornoz, Claudio, *En torno a los orígenes del feudalismo,* 3 vols., Universidad de Cuyo, Mendoza, Rep. Argentina.

Una obra fundamental para el estudio del feudalismo. Desde el punto de vista de la literatura histórica, es dificil encontrar algo similar que penetre tan hondamente en el significado y génesis de las instituciones.

—, «La Edad Media y la empresa de América», en el vol. *España y el islam,* Buenos aires, 1943.

Reflexión emocionada de quien, además de su condición de medievalista, es un gran amante de España y admirador de la empresa del Nuevo Mundo.

Schnürer, G. *L'Eglise et la civilisation du Moyen Age,* 2 vols. París, 1935.

Versión francesa de una obra muy completa que acredita la categoría del autor como medievalista. De particular interés para el estudio de la formación de las ideas teocráticas.

Tovar, Antonio *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos,* Seminarios y Ediciones, S. A., Madrid.

Sólo los dos primeros estudios recogidos en este pequeño volumen interesan al propósito de nuestro trabajo. El titulado «Lo medieval en la civilización española» es una reflexión muy personal, siempre sugestiva y a veces profunda. Más discutible, pese a su indudable interés, el que trata de «La incorporación del Nuevo Mundo a la cultura occidental».

b) *Mitos*

Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las religiones,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954.

Versión española de una de las obras fundamentales de este prolífico autor rumano, uno de los etnógrafos más brillantes y profundos de nuestro tiempo. Esta *Historia* es, además de un libro de gran belleza, una investigación que resulta indispensable para los estudios sobre el origen y evolución, desde el remoto pasado, de las creencias de que se nutre el ansia de lo sobrenatural que siente el espíritu humano.

—, *Mythes, rêves et mystères*, París, 1957.

Una de las obras más sugestivas e inspiradas del autor.

Muchos de los temas que componen lo esencial de este ensayo, han sido desarrollados posteriormente. Aquí se pueden ver todos en una armónica síntesis.

—, *El mito del eterno retorno.*

Análisis muy profundo sobre la idea del regreso y de la continuidad. Lo mismo que la anterior obra, las ideas que desarrolla aquí el autor admirablemente han dado base a otros estudios suyos similares o en la misma línea.

—, «El mito del buen salvaje o los prestigios del origen», en *La Torre,* Año III, n.º 11, Universidad de Puerto Rico, 1955.

Trabajo del mayor interés, desde una perspectiva americanista, del mito del buen salvaje.

Gerbi, G., *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo. En el umbral de una conciencia americana,* publicaciones del Banco de Crédito del Perú, Lima, 1946.

Investigación de gran interés que se ha convertido en un clásico. Posteriormente, el autor ha vuelto sobre lo mismo en una nueva versión con el título *La disputa del Nuevo Mundo* (México, 1960).

Highet, G., *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, 2 vols. México, 1954.

Obra de consulta muy valiosa; de particular interés para el conocimiento de Ovidio y Tácito, en el vol. I.

Laviosa Zambotti, Pia, *Origen y difusión de la civilización,* Ed. Omega, Barcelona, 1958.

Obra de consulta indispensable.

Lovejoy, Arthur O.; y Boas, George, *A Documentari History of Primitivism and Related Ideas in Classical Antiquity,* Nueva York, 1965.

Probablemente la más completa recopilación del pensamiento, desde Homero hasta Colón, sobre el tema de la Edad de Oro y de otros mitos conexos. Hace una valoración muy certera de los mismos.

Maravall, José Antonio, «La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España», en *Estudios Americanos,* I, 1949.

Probablemente el primer estudio del autor en que trata del tema de la mentalidad del franciscanismo en el Nuevo Mundo. Años después, al estudiar el pensamiento de Las Casas, completaría algunas ideas que ya estan esbozadas aquí.

Massingham, H. J., *La Edad de Oro: Historia de la naturaleza humana,* Madrid (s.d.).

Obra clásica sobre la materia.

Pardo, Isaac J., *Fuegos bajo el agua. La invención de utopía*, Fundación La casa de Bello, Caracas, 1983.

Original investigación sobre el tema de la utopía. De particular interés el último capítulo, dedicado a Tomás Moro, del que hace una semblanza muy detenida.

Phelan, J. L., *The Millennian Kingdom in the New World,* Berkeley, Los Ángeles, 1970.

Uno de los estudios que han abordado con carácter general el tema del milenarismo franciscano. Es útil por su desarrollo, pero también por las referencias bibliográficas que pueden encontrarse en él.

Ramos, Demetrio, «Examen crítico de las noticias sobre el mito de El Dorado», en la revista *Cultura Universitaria,* n.º 41, Caracas, 1954.

Trabajo tan sugestivo como los otros del mismo autor.

Sejourné, Laurette, *El universo de Quetzalcoalt.*

Admirable estudio sobre un tema siempre atrayente y de gran belleza. El estudio preliminar de Mircea Eliade es digno de un tema tan interesante.

Xirau, Joaquín, «Ramon Lull y la utopía española», en *Asonante,* Puerto Rico, n.º 3, 1945.

Interesante aportación a un tema no muy tratado. Fundamenta bien su tesis sobre Ramón Lull como precursor hispánico del movimiento utopista que rebrota en la Baja Edad media.

Zavala, Silvio, *La Utopía de Tomas Moro en la Nueva españa y otros ensayos,* México, 1937.

El estudio que da título a esta recopilación de trabajos es una investigación admirable de este admirable autor. Hoy debe considerarse como una contribución insustituible sobre el tema.

c) *Propagación de los pueblos*

Chaunu, Pierre, *La expansión europea (siglos XIII al XV).* Colec. Nueva Clio, Labor, Barcelona, 1977.

Obra muy completa, muy didáctica y acompañada de mapas y gráficos. Es un buen ejemplo de la capacidad de síntesis y de claridad expositiva, de la que el autor da muestra en todos sus estudios.

Pérez Embid, Florentino, *Los descubrimientos en el Atlántico y la rivalidad castellana y portuguesa hasta el Tratado de Tordesillas,* Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1948.

Obra consagrada dentro de la bibliografía sobre las navegaciones. Importante el análisis de la política internacional de la época.

Perpiñá Grau, Román, «De la propagación de los pueblos», en *Helmántica,* Revista de Humanidades Clásicas. Salamanca, Año II, núms. 2, abril-junio 1950, y 7, julio-septiembre 1951.

Original investigación que, en su primera parte, se ocupa de los pensadores griegos sobre el fenómeno colonial y la segunda de los pensadores romanos.

Verlinden, Charles, *Précedents médiévaux de la colonie en Amérique,* México, 1954.

Investigación en la línea de otros anteriores del autor, pero aplicado a la experiencia americana. Muy útil. La tesis, varias veces expuesta por Verlinden, sobre la

continuidad del fenómeno colonial y, en particular, de las experiencias mediterráneas y atlánticas, está brillantemente defendida y argumentada.

—, *Les origines de la civilisation atlantique.*

Una de las más importantes obras de este autor que tanto ha contribuido al conocimiento de la expansión colonial europea.

—, «Le problème de la continuité en histoire coloniale», en *Estudios Americanos,* Sevilla, 1952.

Estudio necesario para conocer el desarrollo del fenómeno colonial en el Nuevo Mundo. Tan valioso es lo que dice como lo que sugiere.

Zavala, Silvio, «Las conquistas de Canarias y América», en el vol. *Estudios Indianos,* México, 1949.

Primeramente fue publicado en *Tierra Firme,* I, n.º 4, t. II, n.º 1, 1935-36, Madrid. El autor expone lo que la experiencia canaria supuso como adelanto de los problemas que se habrían de encontrar en las Antillas.

CAPÍTULO II

a) *Cronistas*

Ballesteros Gaibrois, Manuel, «Fernández de Oviedo, etnólogo», en *Revista de Indias,* Madrid, núms. 69-70, julio-diciembre 1957.

Cúneo Vidal, R., *Cristóbal Colón, genovés,* Casa ed. Maucci, Barcelona, 1927.

Además de referirse al almirante, este libro publica la carta de Cúneo sobre la navegación que vivió ese compatriota de Colón, en el segundo viaje. Documento de gran importancia como testimonio humano e histórico.

Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de Las Casas, Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias,* Sevilla, 1953.

Dentro de la abundante bibliografía lascasiana, la obra del profesor de Sevilla constituye una pieza clave para el estudio del procurador de los indios. Muchas veces sus juicios son apasionados, pero nunca inexactos, como corresponde a un gran historiador, que desde siempre ha hecho suya la causa del «clérigo». De gran interés las consideraciones sobre la situación política del momento y los análisis de algunas figuras, como la del obispo Rodríguez Fonseca.

Maldonado de Guevara, Fernando, *El primer contacto de blancos y gentes de color en América: estudio sobre el Diario del primer viaje de Cristóbal Colón,* Valladolid, 1924.

Estudio muy original e interesante. Ha sido de los primeros intentos de estudiar científicamente, no literariamente, lo que fue ese contacto entre los europeos y los hombres de América. En la actualidad es un estudio de mayor interés que, probablemente, cuando fue publicado.

O'Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias,* Septentas, México.

En este pequeño volumen ha recogido el autor los estudios preliminares que publicó para introducir a las obras de Las Casas, Oviedo, Mártir de Anglería y Acosta. Un acierto para difundir esos cuatro bellos trabajos, hoy de difícil acceso.

Pérez de Tudela, Juan, «Rasgos del semblante espiritual de Gonzalo Fernández de Oviedo», en *Revista de Indias,* Madrid, núms. 69-70, julio-diciembre 1970.

Este estudio es un complemento natural a lo que el autor ya dijo en su estudio preliminar a las obras de Fernández de Oviedo en la BAE.

Ramos, Demetrio, *Variaciones ideológicas en torno al descubrimiento de América. Pedro Mártir de Anglería y su mentalidad,* Cuadernos Colombinos, X, Valladolid, 1982.

Es un análisis muy riguroso sobre la mentalidad de Mártir de Anglería, que sirve al autor para dar una visión muy completa de la situación existente en España respecto a los hechos americanos en los años siguientes al segundo regreso de Colón.

Torre Revello, J., «Pedro Mártir de Anglería y su obra *De Orbe Novo*», en *Thesaurus,* XII, Boletín del Instituto Caro y Cuervo, 1957. Bogotá.

El autor se detiene especialmente en el estudio de la originalidad de la obra de Mártir.

Tió, Aurelio, *Doctor Diego Álvarez Chanca. Estudio biográfico,* Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan, 1966.

Este estudio biográfico va acompañado por el texto íntegro de la carta-informe debida a este médico, que pasó a Indias en el segundo viaje colombino. Texto acompañado de numerosas notas y aclaraciones de gran interés.

b) *Racionalidad de los indios*

O'Gorman, Edmundo, «Sobre la naturaleza bestial del indio americano», en *Filosofía y Letras,* núms. 1 y 2, México, 1941.

Uno de los pocos estudios que aborda frontalmente este problema suscitado por la conducta de los españoles en el primer período de su estancia en las Antillas.

Zorardo Vázquez, Josefina, «El indio americano y su circunstancia en la obra de Fernández de Oviedo», en *Revista de indias,* Madrid, núms. 69-70, julio-diciembre 1957.

Análisis de las ideas del cronista. Muy benévolo para él, pese a la dureza de algunos de los textos traídos a colación.

CAPÍTULO III

a) *Hechos y circunstancias*

Ballesteros Beretta, Antonio, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América,* Barcelona-Buenos Aires, 1945.

Obra fundamental en la historiografía española sobre la historia de América. A partir de ella puede decirse que, lo mismo que ocurre con Altamira, hay un cambio en la forma de adentrarse en los problemas del Nuevo Mundo. Sigue siendo una obra de consulta necesaria para el investigador.

Hanke, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo,* Septintas, México, 1974.

La contribución de este benemérito historiador norteamericano al conoci-

miento de la Historia de la América española, y particularmente de los problemas de carácter ético que la realidad suscitó, nunca se podrá valorar y agradecer bastante. Este libro forma una unidad con el otro sobre la lucha por la justicia, que es, probablemente, el más conocido.

Höffner, J., *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana.* Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1957.

Obra clásica sobre el tema. Ella puso los cimientos de muchas investigaciones posteriores. No obstante el tiempo trancurrido desde su aparición, sigue siendo válida. Las adiciones que pueden hacerse ratifican su tesis, no rectifican. Y su línea de razonamiento es impecable.

Milhou, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español,* Cuadernos Colombinos, XI, Valladolid, 1983.

El autor ha hecho una investigación muy original sobre la mentalidad colombina, deteniéndose especialmente en el clima mesiánico que acompañó las especulaciones y construcciones imaginativas del almirante. Buscar la génesis de esto será siempre un motivo de estudio para los americanistas. Milhou ha hecho una obra sólida y convincente, sin dejar cerrado el tema, por supuesto.

Morales Padrón, Francisco, *Teoría y Leyes de la Conquista.* Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1979.

Obra muy útil al poner al alcance de todo el mundo los documentos íntegros que son base para la acción en Indias.

Morison, Samuel Eliot, *El Almirante de la Mar Océana.* Buenos Aires, 1945.

Edición española de un clásico de la historiografía inglesa sobre la historia de América. Es siempre útil concultarlo y contrastar sus estimaciones con obras mucho más recientes.

Pérez de Tudela, Juan, *Las armadas de Indias y los orígenes de la política de colonización (1492-1505),* Madrid, 1956.

Este libro representa una investigación de primera importancia en el conocimiento de la época inicial de la presencia española en Indias. Las cuatro partes en que se divide fueron apareciendo sucesivamente y en breve espacio de tiempo en la *Revista de Indias.* Damos a continuación la referencia exacta de estos trabajos porque puede tener interés conocer el contenido de cada uno de ellos: «Castilla ante los comienzos de la colonización de las indias» (n.º 59, 1954); «La negociación colombina de las Indias» (n.º 58, 1954). «La quiebra de la factoría y el nuevo poblamiento de la Española» (n.º 62, 1955); «Política de poblamiento y política de contratación de las Indias (1502-1505)» (n.º 61, 1955).

Ramos, Demetrio, «Colón y el enfrentamiento de los caballeros: un serio problema del segundo viaje, que nuevos documentos ponen al descubierto», en *Revista de Indias,* núms. 153-158.

Una buena muestra de las dotes de investigador del autor. Sabe sacar consecuencias de importancia de una tema aparentemente secundario. Siempre agudo y certero en el análisis.

CAPÍTULO IV

a) *El proceso de defensa de los indios*

Actas del I Simposio sobre «La ética en la Conquista de América (1492-1573)», Salamanca, 2-5 de noviembre de 1983, Salamanca, 1984.

Este volumen contiene 25 trabajos de otros tantos autores sobre el tema que se enuncia y representa una aportación de valor extraordinario para el estudio de todas las cuestiones de contenido ético suscitadas por la conquista de América.

Altamira, Rafael, «El texto de las Leyes de Burgos de 1512», en *Revista de Historia de América,* Madrid, n.º 4, diciembre 1938.

Estudio muy completo de las leyes burgalesas y consideración de las distintas posturas que se debatieron.

Bayle, Constantino, S. J., *España en las Indias. Nuevos ataques y nuevas defensas,* Madrid, 1942.

Este libro conserva su interés y validez pese al tiempo transcurrido. Es una demostración de cómo estamos hoy ante los mismos problemas de hace medio siglo en cuanto a las encontradas interpretaciones de la acción de España en el Nuevo Mundo.

Becker, Jerónimo, *La política española en las Indias. Rectificaciones históricas,* Madrid, 1920.

El autor quiso salir al paso de muchas interpretaciones infundadas sobre la acción de España en Indias. Es muy interesante leerlo en la situación presente, considerando, al propio tiempo, las polémicas del tiempo actual.

Bullón y Fernández, Eloy, *Un colaborador de los Reyes Católicos: el doctor Palacios Rubios y sus obras,* Madrid, 1927.

Estudio muy apreciable de esta figura esencial en el proceso.

Hanke, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América,* Aguilar, Madrid, 1959.

Esta es la obra que, con razón, ha dado más fama al autor. Pese a que la investigación ha avanzado mucho desde la fecha en que fue escrita, sigue siendo necesario consultarla. Es una valiente defensa construida con gran objetividad y criterio científico. El acopio de datos fue notable y en eso radica buena parte de su actualidad.

—, «El Papa Paulo III y los indios de América», incluido en el vol. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la Conquista de América,* Caracas, 1968.

Estudio monográfico sobre un momento capital del proceso de defensa de la dignidad de los indios. Las investigaciones posteriores han puesto en duda alguna de sus afirmaciones.

Hera, Alberto de la, «El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La Bula *Sublimis Deus* y los problemas indianos que la motivaron», en *Anuario de Historia del Derecho Español,* Madrid, XXVI, 1956.

Trabajo muy valioso, de necesaria consulta sobre el tema. Interesante comparar las tesis del autor con las de Hanke.

Manzano Manzano, Juan, *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla,* Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1948.

El título no refleja su verdadero contenido. En realidad es una exposición de la evolución legislativa y de las actitudes y medidas de gobierno, a causa de los problemas que plantearon las Indias a la Corona durante un largo período.

b) *Escuela teológica de Salamanca*

Alonso Getino, Luis, O. P., *El Maestro fray Francisco de Vitoria,* Madrid, 1930.

Obra clásica dentro de la bibliografía vitoriana. Además de su valor intrínseco, la enriquece la serie de documentos que se contienen en ella íntegros y que es difícil encontrar en otra parte.

Arciniegas, Germán, *América en Europa,* Plaza & Janés, Ed. Colombia, Bogotá, 1968.

El tema de este libro no es la Escuela de los teólogos españoles. Es un ensayo histórico, muy sugestivo, como es habitual en lo que sale de la pluma de este buen escritor colombiano, siempre muy italianizante, y que dista mucho de ser un especialista de la materia. Pero en él se contiene una valoración muy exacta sobre Vitoria y su obra, y por eso se le trae aquí.

Beltrán de Heredia, Vicente, O.P., «Ideas del Maestro fray Francisco de Vitoria anteriores a la Relección *De Indis* acerca de la colonización de América, según documentos inéditos», en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* vol. II, 1929-30, Madrid, 1931.

Importante trabajo de uno de los primeros especialistas vitorianos. En su día fue una revelación.

Carro, Venancio D., O. P., *La Teología y los teólogos-jurtistas españoles ante la conquista de América,* Salamanca, 1951.

Una de las obras clásicas sobre la materia. Sigue siendo insustituible para el investigador.

Chacón y Calvo, José María, «La experiencia del indio, ¿un antecedente a las doctrinas de Vitoria?», en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria,* Madrid, V, 1932-33.

Defensa de la política y pensamiento español sobre la cuestión indígena.

Urdanoz, Teófilo, O. P., «Las Casas y Francisco de Vitoria», en el vol. *Las Casas et les droits de l'Homme,* Aix-en-Provence, 1974.

Trabajo muy esclarecedor sobre la proximidad y la distancia entre estos dos dominicos. Se trata de la ponencia que presentó al seminario celebrado en esa ciudad con ocasión del centenario lascasiano.

c) *La disputa Las Casas-Sepúlveda*

Beltrán de Heredia, Vicente, O. P., «El Maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda», en *La Ciencia Tomista,* XLV, 1932.

Hanke, Lewis, *La humanidad es una,* Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (2.ª ed.)

Última aportación lascasiana del autor. Es un estudio muy valioso sobre la disputa Las Casas-Sepúlveda, y sobre sus antecedentes y consecuencias.

—, «Un festón de documentos lascasianos», en *Revista Cubana,* vol. XVI, 1941.

Como el título pregona, la acuciosidad documental del autor se revela en este acopio de documentos muy importantes sobre Las Casas.

Losada, Ángel, «La *Apología,* obra inédita de fray Bartolomé de Las Casas. Novedades y sugerencias», en el vol. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas,* Universidad de Sevilla, 1974.

Tenemos este trabajo del investigador Losada por el primer análisis de la desaparecida obra lascasiana.

Menéndez Pidal, Ramón, *Bartolomé de Las Casas. Su doble personalidad.* Espasa Calpe, Madrid, 1963.

Obra que resultó muy polémica en el tiempo de su aparición. Hoy es una aportación original para el estudio de una personalidad en verdad difícil y contradictoria como la de Las Casas. Entre otras cosas, fue una demostración del vigor mental del autor, ya de muy avanzada edad. Y su tesis sigue siendo motivo de estudio y consideración.

Murillo Rubiera, Fernando, «Bartolomé de Las Casas y los orígenes del derecho de Gentes», en el vol. *Las Casas et les droits de l'Homme,* Aix-en-Provence, 1974.

—, «Los problemas jurídicos de la Conquista de México», en *Revista de Historia Militar,* núm. extraordinario con ocasión del centenario de Hernán Cortés, Madrid, 1986.

Capítulo V

a) *Continuidad doctrinal*

Baciero, Carlos, «La segunda generación de teólogos salmantinos», en *Actas del I Simposio sobre la Etica en la Conquista de América (1492-1573),* Salamanca, 1984, pp. 315-337.

Borges, Pedro, «Proceso a las guerras de conquista», en el vol. X del CHP sobre Juan de la Peña.

Cerezo de Diego, Prometeo, «Influencia de la Escuela de Salamanca en el pensamiento americano», en el vol. *Actas del I Simposio,* Salamanca, 1984, pp. 429-454.

Fürlong, Guillermo, S. J., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata (1536-1810),* Buenos Aires, 1964.

Lohman Villena, Guillermo, «Ambiente jurídico y político americano», en el vol. de *Actas del Simposio,* Salamanca, pp. 475-490.

Lucena Salmoral, Manuel, «Crisis de la conciencia nacional. Las dudas de Carlos V», en el vol. de *Actas del I Somposio,* Salamanca, 1984, pp. 1572D176.

Murillo Rubiera, Fernando, *Andrés Bello. Historia de una vida y de una obra.* Fundación La Casa de Bello, Caracas, 1987.

Toribio Medina, José, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima.* Vol. I. Ed. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile, 1956.

b) *Cristianización*

Borges Morán, Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo* XVI. CSIC, Dpto. de Misionología Española. Madrid, 1960.

La obra de investigación de Borges sobre misionología es considerable. Este libro hace un estudio completo sobre los distintos aspectos de la acción misional en América, manejando una gran cantidad de datos.

—, *Envío de Misioneros a América durante la época española.* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1977.

Particularmente útil. A lo largo de varios siglos, la salida de los misioneros para América es una fuente de datos de la mayor importancia, no sólo para la acción evangelizadora. Registrar este hecho y hacer una valoración y análisis de todos los problemas que acompañaron a esas salidas es el objeto de este libro. Y por eso es una valiosa contribución.

—, *Misión y civilización en América.* Alhambra, Madrid, 1980.

Acción evangelizadora y civilizadora fueron, de hecho, una misma cosa en la América española, sobre todo en los primeros cien años, aunque la segunda no se agotaba en la primera. Con buena sistemática se desarrolla aquí este paralelismo, esencial para entender la América española.

Hera, Alberto de la, «Los comienzos del derecho misional indiano», en *Estructura, gobierno y agentes de Administración en la América española (Siglos* XVI, XVII *y* XCIII*).* VI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, I, Madrid, 1984.

Introducción al desarrollo de la obra misional española en América.

León, N., *El Ilmo. Sr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de Michoacán.* México, 1903.

Exposición de la obra realizada por esta gran figura del apostolado en Indias.

Zavala, Silvio, *Ideario de Vasco de Quiroga.* México, 1941.

Uno de los estudios dedicados por Zavala al pensamiento de Vasco de Quiroga. La bibliografía de este autor sobre el tema es muy rica e imprescindible para conocer lo que fue este oidor y prelado español del siglo XVI.

c) *Aculturación*

Barón Castro, Rodolfo, «La política racial de España en Indias», en *Revista de Indias*, n.º 26, 1946.

Esteve Barba, Francisco, «La asimilación de los signos de escritura en la primera época», en el vol. *Política Indigenista Española en América*, III Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid, 1975.

Investigación sobre los procesos mentales de la población autóctona desde que se comienza la introducción de la escritura como instrumento de aculturación.

Esteva Fabregat, Claudio, «El indio como problema», *Revista de Estudios Políticos.* n.º 95, Madrid, 1957.

—, «El proceso de mestizaje en América», en *Aconcagua,* n.º 2, Madrid.

—, «Aculturación y mestizaje en Iberoamérica. Algunos problemas metodológicos», en *Revista de Indias,* n.º 97-98, Madrid.

—, «El mestizaje en Iberoamérica», en *Revista de Indias,* n.º 24, Madrid.

Todos estos estudios del profesor Esteva Fabregat son sólo una parte reducida de su producción constante, en la que va explorando el tema del mestizaje en la América española. A esa investigación se debe hoy un conocimiento y precisión sobre el tema que hace unos años no se podía alcanzar.

Moreno Navarro, Isidoro, *Los cuadros del mestizaje americano. Estudio antropológico del mestizaje.* Ed. José Porrúa Turanzas, Madrid, 1973.

Estudio muy completo sobre la antropología física del mestizaje americano. La valiosa investigación se completa con una parte gráfica muy amplia, en la que se muestran los ejemplos que ilustran los caracteres y las diferencias antropológicas que se han explicado en el texto.

Sáenz de Santamaría, Carmelo, S. J., *El licenciado Don Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala (1499-1563).* Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1964.

Marroquín fue una de las figuras más significativas de la obra española en Guatemala. El autor estudia la biografía, pero hace además un análisis de las circunstancias que rodearon su diócesis, con particular referencia a la polémica con Las Casas.

d) *Instituciones*

Bayle, Constantino, S. J., *El Protector de los Indios.* Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1945.

Se estudia el carácter de la institución, su origen y evolución, las funciones y problemas que se suscitaron en torno a ella.

Céspedes del Castillo, Guillermo, «La visita como institución indiana», en *Anuario de estudios Americanos,* III, Sevilla, 1946.

Entre las instituciones protectoras del indio, la visita fue una medida administrativa de gran eficacia y aquí se estudia con gran detenimiento y referencia a los casos.

Gómez, Thomas, «La evolución del mundo indígena en Nueva Granada y sus reacciones ante un aspecto del reformismo borbónico» en el vol. *La América española en la época de las Luces,* Ed. Cultura Hispánica, 1988.

En el Nuevo Reino de Granada tuvo mucha importancia la política de población aplicada por los Borbones, por eso su estudio es de gran importancia e interés, como lo demuestra este trabajo.

Levillier, Roberto, *Ordenanzas de don Francisco de Toledo,* Lima, 1929.

Las ordenanzas del virrey Toledo tuvieron gran importancia como precedente y su estudio es esencial para conocer la forma de actuar virreinal. Este es el objeto del libro, por el que no han pasado los años, dado su interés.

Lohman Villena, Guillermo, *El Corregidor de Indios en el Perú de los Austrias.* Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1957.

Obra centrada en este figura, en Perú y en el siglo XVI, esencialmente. Su origen, su actuación, sus vicisitudes. Muy completa y con mucha información bibliográfica.

Mörner, Magnus, «Las comunidades indígenas y la legislación segregacionista en el nuevo Reino de Granada», en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* I, Bogotá, 1973.

Este americanista sueco ha estudiado mucho la acción de gobierno novogranadina. Esta aportación sobre el tema de las segregaciones es de gran valor y va ilustrada con una documentación muy útil.

Ots Capdequí, José María, *Instituciones de gobierno del Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII,* Bogotá, 1950.

Estudio del conjunto institucional en Indias durante el siglo XVIII, dentro del marco del Nuevo Reino de Granada, como ejemplo de la acción de gobierno de los monarcas ilustrados de la España borbónica.

—, *Historia del derecho español en América y del derecho Indiano.* Ed Aguilar, Madrid, 1969.

Exposición sumamente clara y didáctica sobre las instituciones jurídicas en el mundo hispánico en el siglo XVIII. Cita abundante bibliografía.

—, «El indio en el nuevo Reino de Granada», en *Revista de Indias,* Madrid, n.º 67, 1978.

Ruiz Rivera, Julián, «Las visitas a la tierra en el siglo XVIII, como fuente de historia social», en el vol. *Política Indigenista Española en América,* I, Valladolid, 1975.

CAPÍTULO VI

Altamira, Rafael, *Historia de España y de la civilización española.* J. Gili, S. A., Barcelona, 1928.

Un estudio sereno y riguroso de nuestra Historia, con gran capacidad de síntesis. Capta lo esencial y lo expone con gran claridad.

Batllori, Miguel, S. J., *El Abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la Independencia de Hispanoamérica.* Instituto Panamericano de geografía e historia. Publicación n.º 10 de la comisión de Orígenes de la Emancipación. Caracas, 1953.

Sin duda la obra más completa que existe sobre el abate Viscardo. Con él como centro, el autor hace una estudio global de los expulsos y su influencia en la Emancipación.

Delpy, G., *L'Espagne et l'esprit européen: l'oeuvre de Feijóo (1725-1761).* Hachette, París, 1936.

El pensamiento ilustrado español, tomando como eje la figura de Feijóo.

Debien, Gabriel, *Les colons de Saint-Domingue et la Révolution.* Colin, París, 1953.

Las repercusiones de la Revolución Francesa en Santo Domingo, con sus consecuencias en la vida de la isla y en las partes más próximas de América del Sur.

Encina, F. A., «Génesis de la Independencia», en la *Revista chilena de Geografía e Historia,* n.º 97, 1940.

Análisis de los orígenes de las ideas en favor de la Independencia hispanoamericana.

Fürlong, Guillermo, S. J., «¿Quien es el Precursor de la emancipación americana? ¿El venezolano Miranda o el argentino Godoy?», en *Archivum,* Revista de la Junta de Historia Eclesiástica argentina, Buenos Aires, t. IV, 1960.

Valoración histórica de una figura poco conocida.

García-Herrera, Gustavo, *Un Obispo de Historia. El Obispo de Popayán don Salvador Ximénez de Enciso,* Caja de Ahorros Provincial de Málaga, 1961.

Recuperación de una figura poco estudiada de la Iglesia en Hispanoamérica en tiempos de la Independencia.

Giménez Fernández, Manuel, *Las doctrinas populistas de la Independencia de Hispano-América,* Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1947.

El pensamiento populista, de origen suareciano, suministró una base doctrinal en el mundo hispánico que a veces se toma de procedencia extraña, como puede ser el pensamiento roussoniano. Pero su fundamentación filosófica identifica su origen claramente.

Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715).* Ed. Pegaso, Madrid, 1952.

Es una obra fundamental para penetrar en el sentido de los acontecimientos que producen el paso del siglo XVII al XVIII.

Basterra, Ramón, *Los navíos de la Ilustración.* Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1970.

Una interpretación del significado histórico de la Real Compañía Vascongada en la evolución histórica de Hispanoamérica.

García Samudio, Nicolás, *La Independencia de Hispanoamérica.* Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

Excelente estudio de las causas de la Independencia de Hispanoamérica.

Grases, Pedro, *Preindependencia y Emancipación. Protagonistas y testimonios.* T. 3 de las *Obras Completas* del autor. Caracas-Barcelona. México, 1981.

Un estudio sobre personas y hechos de la Independencia de Hispanoamérica, con gran acopio de datos y referencias documentales.

Hernández Sánchez-Barba, Mario, *La última expansión española en América.* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

El siglo XVIII conoció esta última expansión en tierras americanas. Su importancia dentro de la política internacional del momento es ciertamente grande. En este libro se estudia ese aspecto, junto con su valoración como medida de la política de España en América.

Holstein, Günther, *Historia de la filosofía política.* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953.

La evolución del pensamiento político desde la Antigüedad hasta la filosofía de nuestro tiempo.

Lanseros, Mateo, O. S. A., *La autoridad civil en Francisco Suárez.* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949.

Estudio riguroso de la filosofía política de Suárez.

Legrelle, A., *Primer Tratado de Partición de la Monarquía española hecho en 1668.* México, 1943.

Uno de los pocos estudios monográficos sobre el tantas veces olvidado tratado de Partición que abre la serie.

Madariaga, Salvador, *Cuadro histórico de las Indias.* Buenos Aires, 1945.

Visión de conjunto sobre el desarrollo histórico de la presencia española en América. Lleno de atisbos y de sugerencias, como es habitual en el autor.

Marañón, Gregorio, *Obras Completas,* diez tomos. Espasa Calpe, Madrid.

Murillo Rubiera, Fernando, «Las Indias y el cambio económico en la España del siglo XVIII: administración y gobierno», en el vol. *La América española en la época de las Luces.* Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1988.

Actas del Seminario de este título celebrado en la Maison des Pays Ibériques, de Burdeos.

Muñoz Oraa, Carlos, *La Independencia de América. Pronósticos y proyectos de monarquías.* Universidad de los Andes, Mérida (Venezuela), 1962.

Navarro García, Luis, *Hispanoamérica en el siglo XVIII.* Universidad de Sevilla, 1975.

Síntesis muy bien lograda para dar una idea panorámica sobre el siglo XVIII en Hispanoamérica, feliz combinación de síntesis, claridad y el rigor necesario para que sea algo más que una obra de introducción.

—, «La expansión hacia el Norte de México durante la segunda mitad del siglo XVIII», en el vol. *La América española en la Época de las Luces,* Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1988.

Pérez, Joseph, *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica.* Alhambra, Madrid, 1977.

Monografía muy concisa, pero muy completa y bien construida, sobre los movimientos políticos que agitaron el siglo XVIII de la América española.

Rodríguez Casado, Vicente, «El intento español de "Ilustración cristiana", en *Estudios Americanos,* Sevilla, n.º 42, 1955.

Sobre la discutida existencia de una «Ilustración» española de signo cristiano y racionalista, en rara armonía.

Sánchez Agesta, Luis, *El pensamiento político del despotismo ilustrado.* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953.

Análisis completo sobre esta realidad en la historia del pensamiento político español. Además de la consideración sobre las figuras más importantes, se ofrece un análisis del ambiente cultural que les sirve de marco.

Stötzer, Carlos O., *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación (1789-1825),* 2 vols. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.

Estudio muy completo sobre los orígenes y desarrollo del pensamiento político en la América de la época.

—, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española.* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

Complemento de la obra anterior. En ésta estudia el autor los orígenes escolásticos del pensamiento emancipador, desarrollando lo que en su libro anterior sólo estaba sugerido.

CAPÍTULO VII

a) *Población*

Barón Castro, Rodolfo, *El desarrollo de la población hispanoamericana (1492-1950).* Incluido en la publicación *Cahiers d'histoire mondial*, Comission Internationale pour une histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité, Vol. V, n.º 2, Neuchâtel.

Junto con su otra obra sobre este tema (*La población hispanoamericana a partir de la Independencia)*, constituye una investigación glogal sobre la realidad demográfica a lo largo de la historia en el área. Sus estimaciones merecen siempre ser tenidas en cuenta como muy fundadas.

Rivet, Paul, *Los orígenes del hombre americano.* Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

Dentro de la literatura sobre los orígenes del hombre americano, la obra de Rivet puede ser considerada como una de las más aceptadas por su lógica y su clara exposición. De él parte toda una interpretación que puede considerarse una verdadera escuela.

Rosenblat, Ángel, *La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad.* Institución Cultural Española, Buenos Aires, 1945.

La determinación numérica de la población de América ha sido siempre una cuestión muy debatida, sobre todo teniendo en cuenta las consecuencias que se han querido sacar de las estimaciones que puso en circulación Las Casas. Dentro de las dificultades e inseguridades que presenta el tema, las razonadas estimaciones de Rosenblat se consideran como las más aceptables científicamente. Junto con Barón Castro, es el autor que da mayor seguridad por el momento.

Sánchez-Albornoz, Nicolás, y Moreno, José Luis, *La población de América Latina. Bosquejo histórico.* Buenos Aires, Ed. Paidós, 1968.

A diferencia de los autores señalados antes, éstos no aventuran estimaciones numéricas. Se mantienen en el terreno de los razonamientos teóricos, de forma que no aportan elementos para fundar juicios.

b) *Orden jurídico*

Castañeda Delgado, Paulino, «La condición miserable del indio», *Anuario de estudios Americanos,* XXVIII, Sevilla, 1974.

Estudio muy completo sobre una condición jurídica, que no tiene el sentido que hoy puede atribuirse al término. En el Derecho indiano formaba parte del criterio de protección que inspiraba cuanto tenía que ver con los naturales.

Levaggi, Abelardo, *Manual de Historia del Derecho Argentino. Castellano-Indiano/ Nacional.* 3 vols. Depalma, Buenos Aires.

Manual que, además de estar muy bien concebido con fines docentes, es también una obra de consulta de gran utilidad. Digna de alabanza es su magnífica sistemática. La información bibliográfica tiene en cuenta de forma destacada la literatura española.

—, «Tratamiento legal y jusrisprudencial del aborigen en la Argentina durante el siglo XIX», en el vol. *El aborigen y el derecho en el pasado y en el presente.* Universidad del Museo Social Argentino, Buenos Aires, 1990.

Trabajo interesante por la acumulación de datos y hechos sobre el régimen jurídico aplicable a los aborígenes durante el siglo XIX en Argentina. Es un modelo de investigación que se echa de menos en otros países hispanoamericanos.

c) *Constituciones*

Pareja Paz, Roldán, *Las Constituciones del Perú.* Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1954.

Recopilación de los textos constitucionales del Perú precedidos de un estudio socio-político.

Trigo, Félix *Las Constituciones de Bolivia.* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958.

Obra de similares características de la anterior. Pertenece a la misma colección, aunque aparezca editada por otra institución.

Ugarte del Pino, Vicente, *Historia de las Constituciones del Perú.* Ed. Andina, S.A., Lima, 1978.

Además de ofrecer los textos constitucionales peruanos, el autor, notable historiador del Derecho de su país, hace un verdadero estudio de la época a que corresponde cada texto.

Uribe Vargas, Diego, *Las Constituciones de Colombia.* 3 vols. Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1985.

Recopilación de la totalidad de los textos constitucionales de este país desde el momento mismo de los primeros movimientos emancipadores. El primer volumen es el estudio introductorio de la recopilación: una verdadera historia política de Colombia.

CAPÍTULO VIII

a) *Subdesarrollo*

Fernández Florestán, «Esquema y ritmo del desarrollo económico de América Latina», en el vol. *Aspectos sociales del desarrollo económico de América Latina,* I, UNESCO, 1962.

Recopilación de los documentos presentados al grupo de trabajo sobre los as-

pectos sociales del desarrollo económico en Hispanoamérica, celebrado en México en diciembre de 1960. El estudio que se considera es muy ilustrativo de las líneas que marcan las tendencias dominantes en el desarrollo de la región.

Lebreto, L. J., *Dinámica concreta del Desarrollo.* Herder, Barcelona, 1966.

Estudio sobre el subdesarrollo desde una concepción critiana.

Murillo Rubiera, Fernando, *Derecho económico del Desarrollo Iberoamericano,* Academia Gallega de Jurisprudencia y Legislación, La Coruña, 1978.

Vacchino, Juan Mario, *Integración económica regional,* Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Instituto de Derecho Público, Caracas, 1981.

Aunque el libro tiene una orientación esencialmente económica, contiene también referencias muy interesantes sobre las consecuencias sociales de la integración en una región en que predominan los objetivos de superación de los condicionamientos del subdesarrollo.

b) *Derechos del hombre*

Cuadra, Héctor, *La proyección internacional del los derechos humanos.* Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 1970.

Estudio de los derechos del hombre como materia objeto de regulación internacional.

García Bauer, Carlos, *Los Derechos Humanos en América.* Guatemala, C. A., 1987.

Desde su gran experiencia teórica y práctica, adquirida en las instituciones de protección de los derechos del hombre en el ámbito interamericano, el autor ofrece una panorámica general sobre la materia.

Gros Espiell, Héctor, *Estudios sobre Derechos humanos.* Instituto Interamericano de los Derechos Humanos. Ed. Jurídica Venezolana, 1985.

Recopilación de diversos trabajos sobre la materia, no sólo referidos al marco interamericano. Muy útil dada la importante bibliografía del autor, muy dispersa y ya difícil para el acceso de los no especialistas.

Instituto Interamericano de Estudios Jurídicos Internacionales, *El Sistema Interamericano.* Ed. Cultura Hispánica, Centro de Estudios Jurídicos Hispanoamericanos, Madrid, 1976.

Edición fruto de la colaboración de las dos instituciones. Utilísimo estudio de la totalidad del sistema y de su evolución. Alcanza hasta la reforma de Panamá-Buenos Aires de la estructura de la OEA.

Rey Caro, Ernesto, «Los Derechos Humanos a treinta años de la Declaración Universal», en *Estudios de Derecho Internacional,* Córdoba, (República Argentina), 1982.

Balance de la situación después de un período de tiempo que ha sido esencial para madurar el proceso de institucionalización.

c) *Indigenismo*

Ballesteros Gaibrois, Manuel, y Ulloa Suárez, Julia, *Indigenismo Americano*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1961.

Valioso manual sobre la materia. De orientación docente, pero de igual valor científico. En todo caso, es una lograda introducción al indigenismo científico.

Baquero, Gastón, *Indios, blancos y negros en el caldero de América*, Ed. Cultura Hispánica, 1991.

Recopilación de escritos de varia índole, nacidos en años muy diversos, todos unidos por un mismo tema y preocupación, ejemplo de la gran pluma de este escritor cubano. También de su realismo y de su emocionada interpretación del hecho hispanoamericano como realidad del espíritu.

Caso, Alfonso, «Definición del indio y lo indio», en *América indígena*, VIII, 1948.

Análisis profundo de la realidad indígena. Es un intento de caracterización antropológica.

León Portillo, Miguel, «La filosofía del indigenismo interamericano y los centros de adiestramiento», en *Actas del XXVI Congreso Internacional de Americanistas*, III, Sevilla, 1966.

Útil trabajo de un especialista y sobre un tema en el que su criterio sienta autoridad.

Sáenz, Moisés, *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*. México, 1953.

Estudio sobre un tema capital del indigenismo.

Tormo, Leandro, «Misiones e Indigenismo», en *Actas del XXVI Congreso Internacional de americanistas*, III, Sevilla, 1966.

Trabajo del mayor interes y con aplicación de técnica comparativa.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Acosta, José, 31, 66, 148, 163, 179.
Adriano VI, 110.
Agustín (san), 164.
Alarcón, Pedro Antonio de, 190.
Alarcos, Miguel de los, 122.
Alburquerque, Rodrigo de, 110.
Alcalá Zamora, 239.
Alcedo, Juan de, 142.
Alejandro VI, 98, 99, 152.
Altamira, Rafael, 208.
Álvarez Chanca, Diego, 43, 49, 50, 51, 57.
Arcos, Miguel de, 128, 157.
Aristóteles, 22.
Atahualpa, 122.
Atienza, Juan de, 149.
Avellaneda, 247.
Bacon, 201.
Báñez, Domingo, 146.
Barón Castro, Rodolfo, 227.
Bataillon, Marcel, 123.
Belgrano, Manuel, 207.
Bello, Andrés, 210, 235.
Benavente, fray Toribio de, 67, 155, 157, 171, 177.
Bentham, Jeremías, 235.
Bernáldez, Andrés, 50.
Betanzos, fray Domingo de, 118.
Bobadilla, Francisco, 77, 79, 90, 92.
Bodino, Juan, 150.
Boecio, 17.
Boil, fray Bernardo, 84, 152, 153.
Bolívar, Simón, 210, 236, 237.
Borges, Pedro, 154, 156.
Borromeo, Juan, 57.
Burke, Edmund, 209.
Caballero y Góngora (arzobispo), 207.
Cabarrús, 216.
Caillot-Bois, Ricardo, 211, 212.
Campillo (ministro), 193.
Cano, Melchor, 146.
Carbonell, Pedro, 206.
Carlos I, rey de España (V de Alemania), 114, 115, 116, 129, 134, 135, 168.
Carlos II, rey de España, 191.
Carlos III, rey de España, 193, 214, 231.
Caro, Pedro José, 206.
Carro (padre), 109, 144, 145.
Casas, fray Bartolomé de las, 38, 42, 43, 45, 47, 48, 53, 54, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 77, 81, 86, 93, 95, 96, 100, 102, 103, 104, 108, 110, 111, 114, 115, 116, 118, 129, 130, 131, 135, 136, 139, 140, 141, 154, 156, 177, 196, 229, 283.
Caso, Alfonso, 280.
Caso, Antonio, 229.
Castañeda (profesor), 239.
Castillo Armas (coronel), 253.
Castro, Josué de, 266.
Cepeda, fray Francisco de, 173.
Cerezo de Diego, 147.
Cicerón, 21, 22.
Cisneros (cardenal), 82, 86, 109, 110, 111, 114, 158, 177.
Clemente VI, 71.
Clemente, Lino de, 209.

Colón, Bartolomé, 58.
Colón, Cristóbal, 30, 33, 35, 36, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 57, 60, 72, 74, 76, 77, 78, 79, 82, 84, 89, 90, 91, 92, 112, 152, 238, 285.
Colón, Diego, 85, 94, 97, 99, 101, 104.
Colón, Hernando, 41, 43, 44, 53.
Comas, Juan, 280, 284.
Conchillos, 82, 114.
Conde de Aranda, 215.
Corbalán, 50.
Córdoba, Antonio de, 147.
Córdoba, fray Francisco de, 108.
Córdoba, fray Pedro de, 96, 97, 101, 103, 104, 105, 108, 114, 115, 177.
Cosenza (arzobispo), 45.
Cro, Stelio, 37.
Croy, Guillermo de, 114.
Cruz, sor Juana Inés de la, 190.
Cúneo, Miguel de, 44, 49, 51, 52.
Chacón y Calvo, 95.
Chaunu, Pierre, 73.
Dante, 27.
De la Hera, 124, 126.
Delpy, 216.
Díaz de Luco, Juan Bernal, 123.
Duque de Alburquerque, véase Fernández de la Cueva, Francisco.
Edmundo O'Gorman, 55.
Elcano, Juan Sebastián, 45.
Encina, F. A., 203.
Ensenada (ministro), 193.
España, José María, 205, 209.
Espinar, Alonso de, 101, 106.
Espinosa Medrano, Juan de, 190.
Esquilache (príncipe), 190.
Esteva Fabregat, 167, 229.
Esteve Barba, 170, 171.
Esteve Saguí, Miguel, 248.
Ezpeleta (virrey), 208.
Feijoo, Benito Jerónimo, 216, 217.
Felipe II, rey de España, 139, 142, 143, 226.
— Ordenanzas de, 61, 110, 131, 137, 238, 239.
Felipe V, rey de España, 192, 193.
Fernández de Lizardi, Joaquín, 207.
Fernández de Oviedo, Gonzalo, 45, 61, 63, 64, 65, 66.
Fernández de la Cueva, Francisco, 191.
Fernández Enciso (Bachiller), 106, 107, 108, 119.
Fernando el Católico, 55, 76, 85, 92, 97, 99, 101, 104, 117, 129, 154.
Franklin, 208.
Fuenmayor, Alonso de, 118.
Fuente, Agustín de la, 171.
Fürlong (padre), 148, 149, 212.
Gaibrois, Manuel Ballesteros, 281, 287.
Gálvez, José de, 193.
Gante, fray Pedro de, 179, 181.
Garcés, Juan, 93, 94, 108, 122.
Garcés, Julián, 124.
García, Antonio, 96.
García Castro, 141.
García de Sena, Manuel, 208.
García de Toledo (fray), 141.
Garcilaso (inca), 170, 190.
Gasca, Pedro de la, 134.
Gastón Baquero, 283.
Godoy, Juan José, 220.
Gómez, Thomas, 184.
Gregorio X, 30.
Gregorio Magno (san), 65.
Gual, Manuel, 205, 206, 209.
Gual, Pedro, 209.
Guarionex (cacique), 53.
Hanke, Lewis, 113, 126, 136, 157.
Hazard, Paul, 194, 201.
Hernán Cortés, 120, 172.
Hesíodo, 33.
Hidalgo, Miguel, 207.
Hobbes, 201.
Hojeda, 50.
Holstein, Günter, 200.
Humboldt, 218, 231, 236, 264.
Inocencio IV, 29.
Isabel de Farnesio, reina de España, 192.
Isabel la Católica, 50, 55, 76, 89, 111, 119.
Jarnés, Benjamín, 39.
Jefferson, 200, 203.
Juan (preste), 31.
Juan (príncipe), 91.
Juan II, rey de Portugal, 31.
Juan Mateo (primer cristiano), 54.
Juana la Loca, 50.
Juliánez, Héctor, 248.
Kuyuk (Gran Khan), 29, 30.

Lares (comendador), 89, 90.
Lax, José, 206.
León, Juan Francisco de, 204.
Levaggi, Abelardo, 244, 247.
Loaysa, fray Alonso de, 97, 118, 124.
Loaysa, Jerónimo de, 142.
Locke, John, 200, 202.
Longjumeau, Andrés de, 29.
López, Luis, 142.
Lorenzo de Portugal, 29.
Losada, Ángel, 126.
Lucilio, 34.
Lumbreras, Pedro, 93.
Mabiatué (cacique), 54.
Madariaga, Salvador de, 205.
Maior, Juan, 127.
Manzano, Juan, 106, 108, 120.
Marañón, Gregorio, 217.
Maravall, 32.
Mariana (padre), 219.
Marqués de Cañete, 184.
Martel, Carlos, 24.
Mártir de Anglería, Pedro, 35, 45, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64.
Marroquín, Francisco, 131, 168.
McCulloc, John, 209.
Medina, Bartolomé, 147.
Mendizábal, 232.
Mendoza, Antonio de, 175.
Menéndez Pidal, Ramón, 173.
Minaya, fray Bernardino, 121, 122, 123, 124, 126.
Miranda, Francisco, 206, 207, 220, 236.
Miranda, Sebastián, 236.
Mircea Eliade, 197.
Mitre, Bartolomé, 235.
Molina, Alonso de, 172, 173, 219.
Monte Corvino, fray Juan de, 30.
Montesinos, fray Antonio de, 16, 61, 94, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 108, 109, 110, 129.
Montesinos, Reginaldo, 114.
Montesquieu, 208.
Moreno, José Ignacio, 204.
Moreno, Mariano, 207.
Morgan (pirata inglés), 191.
Moro, Tomás, 38, 39.
Motolinía, véase Benavente, fray Toribio de.
María, fray Martín de, 36.
Nariño, Antonio, 207, 209.
Narváez, Pánfilo, 96, 100.
Navarro García, Luis, 191.
Newmar (cardenal), 96.
Nicolás IV, 30.
Niño, Pero Alonso, 58, 91.
Núñez Vela, Blasco, 131.
O. Stötzer, Carlos, 214.
Ortiz, fray Tomás, 61.
Ovando, Nicolás de, 79, 80, 84, 89, 112.
Ovidio, 34.
Pablo (san), 151.
Padua, Marsilio de, 146.
Páez Pumar, Mauro, 204.
Paine, Thomas, 203, 208, 209.
Palacios Rubios, 107, 108, 109.
Palos, fray Juan de, 155.
Pané, fray Ramón, 44, 53, 54, 58, 153, 154.
Pareja Paz-Soldán, José, 249.
Pasamonte, Miguel, 101.
Patiño (ministro), 193.
Paulo III, 123, 125.
Paz, fray Matías de, 103, 106.
Pedrarías Dávila, 65, 100, 105, 107, 110.
Pedro Claver (san), 282.
Peña Montenegro, Alonso de la, 172.
Pérez de Tudela, 66, 81, 104.
Perlín, Juan, 149.
Perugia, fray Giuliano di, 30.
Piano Carpini, Juan de, 29.
Picornell, Juan Bautista Mariano, 205, 206.
Pinzón, 42.
Pío VI, 207.
Pizarro, 120, 122.
Pizarro, Gonzalo, 131.
Plotino, 28.
Polak, F. I., 38.
Polo, Maffeo, 30.
Polo, Marco, 30.
Polo, Nicolás, 30.
Polo de Ondegardo, 179.
Polonia, Benedicto de, 29.
Portilla, León, 279.
Posada, Ramón de, 218.
Posidonio, 34.
Pozo, José del, 207.
Priego, Juan José de, 220.
Puffendorf, 151.

Quevedo, fray Juan de, 116.
Ramírez de Arellano, Cayetano, 208.
Remesal, fray Antonio de, 83.
Reyes Católicos (Los), 60, 150, 152, 169, 178.
Rodríguez, Cristóbal, 92, 172.
Rodríguez de Arriaga, 151.
Rodríguez de Figueroa, 115.
Rodríguez Fonseca, 82, 104, 114, 115.
Roldán, Francisco, 76, 78, 84, 90.
Romano, Egidio, 70.
Roscio, Juan Germán, 209, 210.
Rosenblat, 230.
Rousseau, 185, 205, 208.
Rubio, Antonio, 149.
Rubroneck, Guillermo de, 30.
Sáenz, Moisés, 280.
Sahagún, fray Bernardino de, 36, 67, 171.
Salart de Montjoie, 208.
Salas, Manuel José de, 206.
Salustio, 69.
Sánchez Albornoz, Claudio, 24, 26.
Sandoval, Tello de, 131.
Santo Domingo, Bernardo de, 112, 113.
Sarmiento de Gamboa, Pedro, 142.
Sauvage, Jean, 115.
Savonarola, 36.
Séneca, 22, 34.
Sepúlveda, Juan Ginés de, 61, 63, 102, 135, 136, 139.
Solano, fray Vicente, 217.
Solano Pérez-Lila, Francisco de, 172.
Soto, Domingo de, 103, 129, 136, 146.
Standock, Juan, 127.
Suárez, Francisco, 148, 149, 150, 215, 216, 219.
Suárez, fray Juan, 155.
Susa, Enrique de, 70.
Tácito, 34.
Tastera, Jacobo de, 129, 130.
Tavera (cardenal), 123, 124.
Tito Cusi Yupanqui, 141.
Tocqueville, 224.
Toledo, Francisco de, 140, 141, 142, 161, 177.
Tomás (santo), 17, 70, 127, 149.
Torres, Antonio de, 50, 52, 57, 74, 91.
Torres, Diego de, 149.
Trigo, Ciro Félix, 251.
Tupac Amaru, 141.
Ubico (general), 252.
Ugarte del Pino, Vicente, 249.
Uslar Pietri, Arturo, 266.
Utrech, Adriano, 110, 115.
Vasco de Quiroga, 39, 121, 122, 159, 282.
Vázquez, fray Dionisio, 96.
Velasco, Luis de, 169.
Vélez Sarsfield, Dalmacio, 164, 235, 248.
Veracruz, fray Alonso de, 147.
Verdugo y Oquendo, Andrés, 184.
Vicens Vives, Luis, 228.
Villarroel, fray Gaspar de, 190.
Viscardo, Juan Pablo, 220.
Viterbo, Santiago de, 70.
Vitoria, Francisco de, 103, 122, 126, 127, 128, 129, 239, 141, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 157.
Wall (ministro), 148.
Washington, Jorge, 202.
Wolff, 151.
Zarate, 209.
Zavala, Silvio, 38, 39.
Zumárraga, fray Juan de, 122.

ÍNDICE TOPONÍMICO

África, 31, 228, 262, 267.
África del Sur, 182.
Alcalá, 149.
Alemania, 117.
Ancona, 55.
Antillas, 43, 65, 103, 120, 154, 170, 179, 204, 206, 230.
Antioquia (Colombia), 219.
Aragón, 115.
Argel, 130.
Argentina, 228, 235, 236, 244.
Armenia, 30.
Asia, 29, 31, 267.
Asia Central, 31.
Asia Menor, 30.
Atamataho, 159.
Atlántico, 31.
Atrato (río), 117.
Auschwitz, 276.
Aviñón, 128.
Azores, 31.
Bahamas, 285.
Barcelona, 116, 130.
Bogotá, 190, 209, 211, 271.
Bohemia, 151.
Bolivia, 251, 285.
Bolonia, 128.
Boriqué, 44.
Brasil, 253, 254, 285.
Buena Esperanza, 31.
Buenos Aires, 165, 204, 211, 212, 237, 245, 248, 272.
Buga, 140.
Burgos, 97, 101, 105, 106, 109, 127.
— (leyes de), 111.
— (ordenanzas de), 103.
Córdoba (Argentina), 237, 246.
— (universidad), 149.
Cádiz, 58, 231.
Cajamarca (batalla), 122.
California, 143, 165, 169.
Camboya, 276.
Canabocoa, 59.
Canarias, 70, 106, 154.
Caracas, 204, 205, 206, 214.
Carolina del Sur, 204.
Cartagena, 130.
Cartagena de Indias, 283.
Cartago, 140.
Castilla, 47, 77, 80, 91, 97, 101, 102, 124, 172, 238.
Castilla del Oro, 105, 107.
Castilla la Vieja, 149.
Catay, 30, 31, 52, 72.
Cauca, 140.
Ceuta, 209.
Cibao, 53.
Cipango, 42.
Colombia, 117, 140, 184, 256.
Colonia, 149.
Concepción del Río, 246.
Constantinopla, 31.
Coro, 211.
Coruña (La), 117.
Costa Rica, 226, 227.
Cuba, 42, 52, 59, 96, 100.
Cumaná, 108, 206.
Curaçao, 204, 206.

Cuzco, 141, 149, 190.
Chiapas, 131, 226.
Chile, 225, 238.
China, 31.
Chipre, 30.
Chiribichi, 61.
Darien, 65, 155.
Duero, 25.
Ecuador, 238, 253, 285.
Española (La), 50, 53, 58, 60, 61, 66, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 103, 108, 109, 110, 114, 115, 118, 123, 146, 153, 154, 172.
Estados Unidos de América, 200, 202, 203, 207, 208, 214, 226, 228, 247, 269, 274.
Europa, 18, 24, 31, 55, 69, 72, 91, 191, 228, 235, 262, 266.
Filadelfia, 18, 202, 204, 208, 209, 215.
Flandes, 114, 130.
Francia, 129, 191, 192, 201, 205, 206, 211, 212.
Georgia, 204.
Gran Colombia, 244.
Granada, 55, 77, 119, 120.
— (ordenanzas de), 109.
Guadalupe, 51.
Guaira (La), 204, 205, 206.
Guanahaní, 42, 44.
Guatemala, 131, 168, 226, 227, 251, 252, 253, 285.
Haití, 54.
Honduras, 90, 226, 227, 229.
India (La), 30.
Indiana, 247.
Índico, 31.
Inglaterra, 191, 192, 201, 207, 209, 215.
Isabela (La), 52.
Isabela (La) (fuerte), 118.
Jamaica, 59, 90, 191.
Japón, 266.
Karakorum, 29.
Lima, 141, 142, 149, 184, 190, 204, 211, 229, 270.
Londres, 206, 210.
Lyon, 29.
Macorix de Abajo, 54.
Macuto, 205.
Madeira, 31.
Madrid, 110, 123.
Magdalena (río), 140.
Magreb, 73.
Malinas, 134.
Mamul Mapú, 245.
Medina del Campo, 57, 80, 89.
Mediterráneo, 31, 73, 74.
México, 121, 149, 161, 178, 191, 226, 228, 244.
— (ciudad), 159, 190, 271.
Michoacán, 122, 159, 282.
Molins de Rei, 116, 130.
Montevideo, 211.
Montpellier, 128.
Montserrat, 152.
Mosquitos (costa de los), 191.
Navidad (fuerte), 154.
Nicaragua, 61, 90, 226, 227, 229.
Nuestra Señora de Loreto, 245.
Nueva España, 39, 61, 120, 121, 122, 127, 129, 131, 134, 140, 143, 146, 149, 159, 165, 169, 172, 175, 177, 193, 218.
Nueva Galicia, 140, 143.
Nueva Granada, 140, 207, 211, 241, 242.
Nueva Orleans, 209.
Nuevo Reino de Granada, 140, 170, 183, 258.
Pacífico, 90, 143.
Palacios (Los), 50.
Panamá, 191, 205, 226, 254, 274.
Paraguay, 39, 161, 220.
Paria, 108, 170.
París, 126, 127, 206, 272.
Patzcuaro, 282, 284.
Pekín, 30.
Persia, 30.
Perú, 121, 122, 127, 128, 129, 131, 134, 140, 141, 142, 146, 149, 158, 177, 181, 184, 249, 250, 285.
Pichincha, 281.
Pirineos, 24.
Polonia, 29.
Popayán, 140.
Portobelo, 205.
Praga, 151.
Puebla, 190.
Puerto Cabello, 205, 206.
Puerto de Plata, 118.

Puerto España, 204.
Quito, 140, 149, 172, 190, 211.
Rhin, 24.
Río de Janeiro, 273.
Río de la Plata, 148, 211, 237.
Río Grande, 278.
Roca, 247.
Roma, 24, 123, 148, 274.
Rosas, 247.
Rusia, 29.
Sahara, 73.
Salado (río), 245.
Salamanca, 106, 126, 127, 128, 139.
— (universidad de), 129, 146, 216.
Salinas Grandes, 245.
Salta, 212, 237.
Salvador (El), 226, 227, 229.
San Esteban (convento), 129.
San Esteban de Salamanca, 114.
San Ignacio de Loyola (universidad), 149.
San José de Costa Rica, 274.
San Juan (isla), 108.
San Juan de Acre, 30.
San Juan de Ulúa, 121, 155.
San Luis, 30.
San Miguel, 245.
San Pablo (convento), 104.
San Salvador (isla), 42.
Sanlúcar de Barrameda, 89.
Santa Catalina, 116.
Santa Cruz de Tlatelolco (colegio), 171.
Santa Fe (capitulaciones), 72.
— (ciudad), 140, 204.
— (hospital-pueblo), 159.
Santa María del Antigua, 110.
Santiago de Chile, 273.
Santo Domingo (República de), 54.
— (ciudad), 94.
— (isla), 191, 212.
Santo Tomás (fuerte), 52.
Sevilla, 43, 57, 76, 77, 117.
Soconuso, 226.
Socorro (Colombia), 241.
Sonora, 143.
Sorbona, 127.
Sudán, 73.
Tejas, 226.
Tierra Santa, 30.
Tlaxcala, 122.
Toledo, 121.
Trinidad, 206.
Trujillo, 161.
Tunja, 184.
Turquestán, 30.
Utrecht (tratado), 192.
Valladolid, 45, 104, 105, 106, 109, 127, 130, 135, 139.
Valles de Aragua, 208.
Venezuela, 108, 117, 161, 193, 204, 206, 212, 221, 236, 266.
Veracruz, 122, 135.
Vera Paz, 39, 111.
Vilcabamba, 141.
Volga, 29.
Washington, 270, 274.
Yucay, 141.
Zaragoza, 115.
— (ordenanzas de), 115.

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92

INDIOS DE AMÉRICA

MAR Y AMÉRICA

IDIOMA E IBEROAMÉRICA

LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

REALIDADES AMERICANAS

CIUDADES DE IBEROAMÉRICA

PORTUGAL Y EL MUNDO

LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA

RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA

ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS

ARMAS Y AMÉRICA

INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA

EUROPA Y AMÉRICA

AMÉRICA, CRISOL

SEFARAD

AL-ANDALUS

EL MAGREB

A continuación presentamos los títulos de algunas de las Colecciones.

COLECCIÓN
EUROPA Y AMÉRICA

El Reino Unido y América: la época colonial.
El Reino Unido y América: emigración británica.
El Reino Unido y América: inversiones e influencia económica.
El Reino Unido y América: influencia política y legal.
El Reino Unido y América: influencia religiosa.
Italia y América.
Rusia y América.
Alemania y América.
Países Bajos y América.
Francia y América.
Holanda y América.

COLECCIÓN
AMÉRICA, CRISOL DE LOS PUEBLOS

Judíos y América.
Irlandeses y América.
Filipinos y América.
Eslavos y América.
Chinos y América.
Griegos y América.
Árabes y América.
Negros en América.
Japoneses y América.
Armenios y América.
Trata de esclavos y efectos sobre África.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

El libro *América y la dignidad del hombre,* de Fernando Murillo Rubiera, forma parte de la Colección «Relaciones entre España y América», que analiza aspectos muy diversos de las relaciones entre ambos mundos, que han dejado huellas en las artes, la ciencia y la estructura de la sociedad.

COLECCIÓN RELACIONES
ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA

- Relaciones diplomáticas entre España y América.
- Andalucía en torno a 1492.
- La cristianización de América.
- Sevilla, Cádiz y América.
- El dinero americano y la política del Imperio.
- La idea de justicia en la conquista de América.
- Influencias artísticas entre España y América.
- Los liberales románticos españoles ante la descolonización americana.
- Influencia del Derecho español en América.
- Juegos, fiestas y diversiones en la América española.
- Historia del Derecho indiano.
- Cargadores a Indias.
- Relaciones científicas entre España y América.
- El exilio español en América en el siglo XIX.
- Relaciones culturales entre España y América.
- Modernidad e independencia.
- La herencia de un imperio roto.
- América y la dignidad del hombre.

En preparación (entre otros):

- Linajes hispanoamericanos.
- El abate Viscardo (jesuitas e independecia) en Hispanoamérica.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 005021